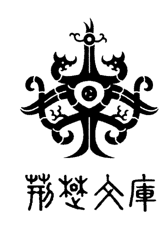


荊楚文庫編纂出版委員會
武漢大學出版社



湯用彤集:全四册

TANG YONGTONG JI:QUAN SI CE

圖書在版編目(CIP)數據

湯用彤集:全四册/湯用彤著.
—武漢:武漢大學出版社,2019.1
ISBN 978-7-307-19688-9
Ⅰ.湯…
Ⅱ.湯…
Ⅲ.湯用彤(1893-1964)—文集
Ⅳ.C53
中國版本圖書館 CIP 數據核字(2017)第 222296 號

責任編輯:朱凌雲　胡國民　朱金波
整體設計:范漢成　曾顯惠　思　蒙
責任校對:汪欣怡　李孟瀟
出版發行:武漢大學出版社
地址:武昌珞珈山
電話:(027)87215822　　　郵政編碼:430072
録排:武漢大學出版社
印刷:湖北新華印務有限公司
開本:720mm×1000mm　1/16
印張:121.25 印張　插頁:24
字數:1684 千字
版次:2019 年 1 月第 1 版　2019 年 1 月第 1 次印刷
定價:605.00 元

ISBN 978-7-307-19688-9
9 787307 196889 >

出版説明

湖北乃九省通衢，北學南學交會融通之地，文明昌盛，歷代文獻豐厚。守望傳統，編纂荆楚文獻，湖北淵源有自。清同治年間設立官書局，以整理鄉邦文獻爲旨趣。光緒年間張之洞督鄂後，以崇文書局推進典籍集成，湖北鄉賢身體力行之，編纂《湖北文徵》，集元明清三代湖北先哲遺作，收兩千七百餘作者文八千餘篇，洋洋六百萬言。盧氏兄弟輯録湖北先賢之作而成《湖北先正遺書》。至當代，武漢多所大學、圖書館在鄉邦典籍整理方面亦多所用力。爲傳承和弘揚優秀傳統文化，湖北省委、省政府决定編纂大型歷史文獻叢書《荆楚文庫》。

《荆楚文庫》以“搶救、保護、整理、出版”湖北文獻爲宗旨，分三編集藏。

甲、文獻編。收録歷代鄂籍人士著述，長期寓居湖北人士著述，省外人士探究湖北著述。包括傳世文獻、出土文獻和民間文獻。

乙、方志編。收録歷代省志、府縣志等。

丙、研究編。收録今人研究評述荆楚人物、史地、風物的學術著作和工具書及圖册。

文獻編、方志編録籍以 1949 年爲下限。

研究編簡體横排，文獻編繁體横排，方志編影印或點校出版。

《荆楚文庫》編纂出版委員會

2015 年 11 月

前　　言

趙建永

湯用彤先生(1893. 8. 2—1964. 5. 1)字錫予，湖北黄梅人，是享有國際聲譽的佛教史家、哲學史家、教育家和國學大師，也是20世紀中國學術界涌現出的學貫東西、會通古今的大師級思想家的代表。作爲承上啓下的一代宗師，湯用彤的一生是20世紀中國學術現代化進程的一個縮影。他是中國學術史上以現代學術研究方法對中、西、印三大文化系統進行比較和會通的第一人。他一生抱定“昌明國粹，融化新知”的治學宗旨，通過對民族文化自身演進及中外文化交流史的客觀研究，總結其中規律以解决中國文化如何發展的問題。他研究的學術重點雖幾經變遷，但核心指向始終不離外來文化的中國化問題。因而，湯用彤的中國哲學研究及其對外來文化中國化規律的探索是同一問題的兩個方面。他的思路是先深入研究不同文化體系在接觸之前的本來特性，再探討其衝突與融合的過程。在對這些具體問題的研究中，他開闢了哲學、宗教學中多項新的學科領域，涉及中國佛教史、印度哲學史、道教史和現代宗教學等學科，以及玄學研究、理學緣起脈絡的梳理、西方哲學通史的傳介和比較文化學的開拓等諸多方面。他的以上研究都具有建立學術典範的意義，長期影響着這些學科的發展和走向。此外，他教學南北四十多年，培養了一大批學術骨幹。他的治學態度、研究方法和教育辦學理念對中國學術傳統的形成與發展，皆有深遠的影響。

湯用彤的傳世典範之作《漢魏兩晉南北朝佛教史》是他在不斷整理中外史料和修改補充講義的基礎上寫成的，充分體現了我國的佛教史學科從無到有、由微至著的歷程，在世界學術史上也具有里程碑式的重要意

義。《漢魏兩晉南北朝佛教史》一以貫之的主綫是力圖闡發本土文化在與佛教文化從衝突到融合過程中的主體性。該書雖始自具體問題的考證，但又不止於具體問題，是因爲湯用彤將佛教放在中外文化交流的宏闊歷史背景中，綜核各方面史實，以闡明其演進的規律和趨勢。他以佛教史研究爲途徑，揭示了中華文化發展的主體性和連續性，解决了佛教與中國文化關係的歷史難題，並將之上升到文化移植一般規律的高度加以深化。他用科學方法系統闡述了印度佛教被改造成中國佛教的歷史進程及其特點，對佛教與中國傳統思想的關係、佛教勢力消長、佛教傳布、佛經傳譯、重要撰述、高僧學行、政教關係等都作了詳實嚴謹的考釋，建構出佛教從傳入到全盛期的中國佛教史研究框架。《漢魏兩晉南北朝佛教史》在海内外已再版三十餘次，其中，中華書局 1955 年、1963 年、1983 年所印上下册和湯一介先生主持編定的河北人民出版社《湯用彤全集》本流行較廣。

湯用彤自留學哈佛回國就開始撰寫《漢魏兩晉南北朝佛教史》，四易其稿，歷時近 20 載方問世。1937 年年初，當《漢魏兩晉南北朝佛教史》稿本第一册剛繕寫出來，胡適先睹爲快，全日爲之校閲，稱贊“此書極好”，指出“錫予與陳寅恪兩君爲今日治此學最勤的，又最有成績的。錫予訓練極精，工具也好，方法又細密，故此書爲最有權威之作”①。胡適隨即寫一長信把該書介紹給商務印書館館長王雲五，但湯用彤還想再作修補而遲遲未交稿。直到抗戰爆發，因擔心手稿遺失，湯用彤才考慮將其佛教史講義的漢魏兩晉南北朝部分先行出版。

1938 年 6 月，《漢魏兩晉南北朝佛教史》由商務印書館在長沙印行。1944 年，《漢魏兩晉南北朝佛教史》與陳寅恪的代表作《唐代政治史述論稿》同被教育部學術審議委員會評爲一等獎，誠爲實至名歸。湯用彤以最高標準要求自己的治學，對自己的著述總是心感不滿，直到去世前，他還不斷對該書進行修訂。不斷超越自我，精益求精，反映了湯用彤一

① 胡適：《胡適全集》第 32 册《日記》(1931—1937)，合肥：安徽教育出版社 2003 年版，第 599 頁。

生學無止境、推陳出新的治學精神。

1957年，中華書局曾請求湯用彤出版其佛教史講義的隋唐部分，以應社會急需，但他説還要增改而未允。湯用彤逝世後，《隋唐佛教史稿》由湯一介先生整理多年才面世。我們從湯用彤對出書的態度可知他對學術非常嚴謹。任繼愈對此感嘆道："前輩學者對待學術著作標準很高，要求很嚴。這種學風，今已罕見。"①從《隋唐佛教史稿》的附録《五代宋元明佛教事略》及其相關大批讀書札記中，我們可以看出，湯用彤除了撰寫隋唐佛教史之外，還計劃憑獨力完成整部中國佛教通史。我國臺灣學者顔尚文指出：盡管湯用彤生前未能出版中國佛教史講義的後半部，但是他遺留下的《隋唐佛教史稿》、論文、札記等，其分量比起前書並不遜色，且佛教史的精神要義業已點出，足够後人的探討②。湯用彤盡管對自己的著作並不滿意，但漢唐佛教史的主要問題已得到基本解决。正如湯一介先生所言："到目前爲止還没有一部佛教史可以代替他的這部書。"③可以説，若没有認真讀過湯著，要想在佛教史研究上有所進步是很困難的。

湯用彤中國佛教史講義及其相關論著的出版，使國内外佛教史研究焕然一新，直接促成了中國佛教史學科的創立，並帶動了整個魏晉南北朝史乃至中國文化史的學術研究，受到學術界的普徧贊譽。

張岱年細讀了《漢魏兩晉南北朝佛教史》後，認爲此書"爲現代中國學術史開闢了一個新紀元"④。1976年，牟宗三在臺灣大學哲學系開講"南北朝隋唐佛學"第一堂課時介紹："湯用彤先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》，這部書是一定要看的，這是瞭解中國吸收佛教的初期必看的書，

---

① 任繼愈：《〈湯用彤全集〉序二》，《湯用彤全集》第1卷，石家莊：河北人民出版社2000年版，第2頁。

② 顔尚文：《湯用彤先生的漢唐佛教史研究》，湯一介主編《國故新知》，北京：北京大學出版社1993年版，第50頁。

③ 湯一介：《在燕南園隨父親讀書》，湯一介、樂黛雲、湯丹、湯雙著《燕南園往事》，南京：江蘇文藝出版社2014年版，第49頁。

④ 尚易：《憶往談舊話宗師——紀念湯用彤先生誕辰百周年學術座談會側記》，《北京大學學報》1993年第6期。

考證的很詳細……這部書考證六家七宗考證的最好，講竺道生講的最好。”[①]1997年在首屆“湯用彤學術講座”上，主講人饒宗頤開場便坦言：“湯老的學術研究對我啓發很大，他的《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書，至今仍是我的重要資源之一。”[②]季羡林贊譽：“此書於1938年問世，至今已超過半個世紀。然而，一直到現在，研究中國佛教史的中外學者，哪一個也不能不向這一部書學習，向這一部書討教。此書規模之恢弘，結構之謹嚴，材料之豐富，考證之精確，問題提出之深刻，剖析解釋之周密，在在可爲中外學者之楷模。凡此皆是有口皆碑，同聲稱揚的。在中國佛教史的研究上，這是地地道道的一部經典著作，它將永放光芒。”[③]《漢魏兩晉南北朝佛教史》的問世使中國佛教史“成爲一門系統的科學而登上了學術舞臺”[④]，並始終不失爲最有權威的傳世經典，一直被海内外學者視作“中國佛教研究中最寶貴的研究成果”[⑤]。此言可作定評[⑥]。

相較於佛教的傳統研究，湯著優勢在於既有深厚的考據功底，又受到嚴格而系統的現代學術訓練，掌握了新工具和新方法。確如賀麟所言：“(湯用彤)得到了西洋人治哲學史的方法，再參以乾嘉諸老的考證方法。所以他采取蔡勒爾(Zeller)治希臘哲學史一書的方法，所著的《漢魏兩晉南北朝佛教史》，材料的豐富，方法的謹嚴，考證方面的新發現，義理方面的新解釋，均勝過别人。”[⑦]由此，他開創了真正現代意義上宗教史研究的新局面，其研究範式一直被學界奉爲圭臬。

---

① 牟宗三：《講南北朝隋唐佛學之緣起》，《牟宗三先生全集》第27卷，臺北：聯經出版事業股份有限公司2003年版，第281頁。

② 楊立華：《高山仰止——第一届湯用彤學術講座側記》，《北京大學校刊》1997年4月15日第3版。

③ 季羡林：《〈國故新知〉序》，湯一介編《國故新知》，北京：北京大學出版社1993年版，第1~2頁。

④ 麻天祥：《湯用彤評傳》，南昌：百花洲文藝出版社1993年版，第88頁。

⑤ 孫尚揚：《湯用彤》，臺北：東大圖書公司印行1996年版，第42頁。

⑥ 參見許抗生：《讀湯用彤先生的中國佛教史學術論著》，《北京大學學報》1984年第6期。

⑦ 賀麟：《五十年來的中國哲學》，北京：商務印書館2002年版，第21~22頁。

對佛教史做現代的實证研究，以歐美、日本得風氣之先。經過湯用彤篳路藍縷的努力，中國在佛教研究方面的落後狀况才開始得以扭轉。誠如我國臺灣學者張曼濤所言：面對歐美及日本學者的佛教史研究熱潮，“我國足以抵抗者，僅湯用彤一人”[①]。雖僅有湯氏一人，但也足令國際上中國佛教史研究的局面爲之改觀。他的佛教著述兼取中外研究之長，並加以超越，奠定了他在該領域的崇高地位，使我國現代佛教學術研究逐漸走上自己獨立發展的道路。湯著既是考據精審、開拓性的佛教史專著，爲民族文化建設做出了卓越貢獻，又借古鏡今，深寓抗日救國之情意，增强了抗戰時期的民族自信心。

湯著的影響和地位，正如日本著名學者鐮田茂雄所言：《漢魏兩晉南北朝佛教史》“既不偏重教理，亦不偏重教團，却又能切中兩者的精髓，以思想性推展爲中心，打破以往教理史的框架，儼然是一部注重與社會脉動相連的正統通史”。他深信該書“不僅爲中國歷史上首見，甚至於全世界亦少有匹敵者”，並因此而認定湯用彤是“偉大的哲學史家、佛教史家”，“正是有了湯用彤先生的業績，給予了日本、中國以及世界的中國佛教史研究者以極大的影響，其業績將永放光芒”[②]。《漢魏兩晉南北朝佛教史》對日本學術界産生巨大影響，並被當時世界上最權威的佛學辭書日本《望月佛教大辭典》頻繁引用。漢學家許理和在其名著《佛教征服中國》中屢屢稱引湯用彤的著述，奉之爲“價值至高之工具和導引”[③]，並盛贊其“大師風範”[④]。

湯用彤爲更深入全面研究中國佛教史，同時鑽研印度哲學史。湯用彤把歷年講義删益成十二章的《印度哲學史略》，1945 年由重慶獨立出版

① 張曼濤：《编輯旨趣》，載張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第 5 册，臺北：大乘文化出版社 1980 年版，第 1 頁。

② 鐮田茂雄：《序》，《湯用彤全集》第 1 卷，臺北：佛光文化事業有限公司 2001 年版，第 3～5 頁。

③ E. Zürcher, “Preface”, *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2007, p. x.

④ E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2007, p. 18.

社列入《現代學術叢書》印行，次年再版。該本排印不佳，錯字頗多。新中國成立後，經湯用彤的助手王森校改文字上的錯落百餘處，由中華書局於 1960 年重印。當時國家經濟困難，印刷紙張較劣，也有些排印錯誤，但能得以出版已屬不易，作者仍是倍感欣慰。該本經校改後收入《湯用彤論著集》之四，於 1988 年由中華書局簡體橫排出版。《印度哲學史略》在收入河北版《湯用彤全集》第 3 卷和佛光版《湯用彤全集》第 4 卷時都以 1988 年版爲底本，同時參照其他版本對勘。

《印度哲學史略》是我國第一部用現代科學方法研究印度哲學史的重要著作，并且在相當長的時期内是作爲"我國唯一的一部研究印度哲學史的著作"①，起到了引領我國印度哲學學科發展的重要作用。該書總括 8 世紀前的印度宗教哲學發展史，以思想演進爲中心，系統講述印度上古吠陀、梵書、奥義書，以至佛教起源、演變，並與各種"外道"對照，終於商羯羅(約 788—820，印度佛教至此已衰)的吠檀多論，爲治中國佛教史提供了必要而豐富的印度學知識背景，至今仍是海内外公認的學術經典。

黄心川、宫静共同撰文指出：印度哲學中極豐富的唯心論，把人類的生理和心理活動分析爲上百種狀態，闡述細膩；唯物論萌芽也多種多樣，如元素論、原子論、極微説等。在認識方法上，有佛教的因明學、正理派的邏輯學、各式各樣的量論。這些内容在《印度哲學史略》中均有介紹。② 當年在西南聯大聽過湯用彤相關課程的王太慶教授對《印度哲學史略》評論道：

> 此書内容深邃而行文簡明，讀他的書、聽他的講確是一種精神享受。古代印度思想中有很多成分在現代中國人看來非常可怪，他却能把它的來龍去脉交代得清清楚楚，甚至比某些印度學者講的還

① 《陳垣、陳寅恪、湯用彤、顧頡剛著述情况》，《歷史研究》1962 年第 5 期。

② 黄心川、宫静：《湯用彤對印度哲學研究的貢獻》，湯一介編《國故新知》，北京：北京大學出版社 1993 年版，第 91 頁。

> 要明白。這是因爲他嚴格掌握史料，善於發現問題，從梵文、巴利文原著中進行研究，用西方現代的邏輯方法整理，又順着中國人固有的思路和語言來表達的原故。①

《印度哲學史略》展現了湯用彤學術功力深厚而獨到的原因，正如錢文忠教授所論：不僅是因《黎俱吠陀》和奧義書的一些重要章節是由湯用彤直接從梵文翻譯過來的，還是因爲他對當時國際學界相關領域的了如指掌；而更多地是因爲他有獨特視角，駕輕就熟地掌握了在當時甚至是今天研究印度哲學的專家們視野之外的資料來源。所以，盡管該書的初創距今已有 90 多年，正式出版也逾 60 年，却"仍然具有國内外的同類著作無法替代的學術價值和地位"。他還提請讀者注意，早在 1945 年首版的參考書目裏，湯用彤就列入了包括達斯古帕塔的《印度哲學史》等國外學者的相關著作；1960 年中華本的"重印後記"又再次説明達斯古帕塔和拉達克里希南的英文著作是"主要參考書"。認真讀過這些書的人都會清楚地看到，湯用彤的"參考"是迥異於"編譯"之類的。② 湯用彤繼承我國歷代僧俗學者研究印度哲學的優良傳統，並加以突破性創新，成爲以現代科學方法研究印度哲學和宗教的奠基人。

在國際東方學研究的視野下，湯用彤融合傳統與現代的學術方法，發掘了中國保存的豐富印度哲學和佛教史料，梳理出佛教從印度到中國的整體發展脈絡，深入分析了兩種文化相互作用、滲透的關係，澄清了西方對印度和中國佛教的誤解，糾正了以往研究中以印度佛教來評判中國佛教，或根本無視印度佛教原意等偏頗，開闢了中國佛教史學科和比較史學研究的新領域。

湯用彤創建的佛教史研究體系，使印度哲學和中國佛教史研究進入

---

① 西南聯大北京校友會：《國立西南聯合大學校史》，北京：北京大學出版社 1996 年版，第 167～168 頁。

② 錢文忠：《後記》，《印度哲學史略》，上海：上海古籍出版社 2006 年版。

新時期。他的相關研究凸顯了佛教史在歷史學科中的價值和地位，也爲中國哲學史、思想史和文化史研究開闢出新途徑。他通過研究佛教中國化進程，總結出文化移植發展的普徧規律，不但爲中國史學研究增添了瑰寶，而且豐富了世界歷史研究和宗教學的寶庫。他創立的研究範式對世界範圍的佛教史界影響深廣。凡是欲對中國佛教進行研究的學者，都不得不去研讀他的著述。

中國現代意義上的魏晉玄學研究，學術界公認是由湯用彤開創的。他率先提出以"有無之辨"來概括魏晉時期的主要思想論争，並由此出發，歷史地考察各派思想的演變，從而揭示出玄學發展的主綫。這是他對中國學術史具有里程碑意義的一大貢獻。魏晉玄學的主要方面，像玄學各派的演變、自然名教之争、言意之辨、玄學與佛教關係、三教本末有無之争等問題之討論，皆由《魏晉玄學論稿》中諸文所揭櫫，是中國哲學史上頗具原發性的學術創獲。

以往學界認爲，湯用彤在抗戰期間没有繼續研究佛教史而轉向魏晉玄學，是因爲 1938 年他到雲南後，兩箱《大正藏》丢失於運途中，手頭缺乏佛教資料。而從新見史料來看，這一説法則可修正。通過湯用彤 1932 年到 1937 年因"七七事變"才中斷的八册讀書札記，我們可以看出，他對玄學及其與佛教關係的認識呈逐步加深的軌迹，并力圖充分反映魏晉南北朝佛教與中國本土的玄學、道教、儒家思潮由衝突到融合的進程。《漢魏兩晉南北朝佛教史》出版後盡管譽滿學界，然而他仍不滿意，多次欲加修訂。從這些札記可以看出，他擬補充的内容當指玄學及其與道家道教和儒家之間關係方面。這也可求證於 1938 年出版此書時，他給王維誠信中所説。

湯用彤認爲《漢魏兩晉南北朝佛教史》對中國本土思潮反映得不够充分，故而開始專門研究魏晉玄學。這是因爲玄學雖是老莊思想的新開展，但也是對儒家經典的新詮釋，而且還是佛教得以融入本土文化的橋梁。漢魏两晉南北朝時期的玄學是當時本土文化的典型形態，佛教必須依附

於其下才能爲國人所接受。理清佛教與玄學融和的過程，須先理清玄學自身的理論根源及其相互關係。因此，湯用彤在完成《漢魏兩晉南北朝佛教史》後，由對佛教的研究進入到對玄學和道家道教的研究，合乎邏輯的發展過程，只有如此才能更進一步説明佛教中國化的過程。這都説明湯用彤佛書的丢失只是他研究玄學的表面原因，其深層原因是想深入探究中國哲學未曾中斷的傳統。他倘若没有丢失佛書，只不過會更加側重玄學與佛教的關係而已。由此亦可見，他是站在中國文化通史研究的高度來寫玄學斷代史，特别注重玄學思想發展的前因後果的連續性，因此可以説他的玄學研究是"斷代史不斷"。

湯用彤的學術成就主要集中在印度哲學史、中國佛教史和魏晉玄學史三個密切聯係的領域，其中在佛教史方面尤爲突出，他亦藉此在學術界確立了崇高的地位。這套《荆楚文庫·湯用彤集》中的《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》、《印度哲學史略》和《魏晉玄學論稿》都是湯用彤著作最具代表性的文字。此外，還有不少關於印度哲學、佛教、道教、西方哲學等學科的論文，内容豐富、考訂細密、行文古樸厚重，長期受到學界的關注，也都是該領域的經典傳世之作，令人能够從中領略到湯用彤治學的概貌與脉絡。

中印文化交匯産生了中國化的佛教，並促成魏晉玄學到隋唐道教重玄學，再到内丹心性學及宋明理學的發展。湯用彤的論著就是對這一文化發展路徑的開創性探索和梳理總結，爲後世學術研究奠定了牢固的基礎，並開闢出廣闊的道路。發掘這座文化寶藏，不僅有助於人們更爲客觀全面地認識湯用彤在學術史上的地位和作用，還可以爲重新審視中國文化史上很多重要問題提供原始文獻的依據，而要超越湯用彤的研究範式，也必須建基於湯著研究體系之上。《荆楚文庫》新刊的《湯用彤集》，在以上方面必將起到良好的促進作用。

總 目 録



漢魏兩晉南北朝佛教史

目　録

第一分　漢代之佛教

第二分　魏晉南北朝佛教

第一分
漢代之佛教

第一章　佛教入華諸傳説

佛教入華，果在何時？傳説紛歧，實難確定。蓋佛教自魏晉以後，在中國文化思想上雖有重大影響，方其初來，中夏人士僅視爲異族之信仰，細微已甚，殊未能料印度佛教思想所起之作用，爲之詳記也。漢明求法，見之於牟子《理惑論》，然上距永平之世已過百年。其後乃轉相滋益，揣測附會，種種傳説，與時俱增。考其原因蓋有三端。一者，後世佛法興隆，釋氏信徒以及博物好奇之士，自不免取書卷中之異聞影射附益。二者，佛法傳播至爲廣泛，影響所及，自不能限於天竺而遺棄華夏。因之信佛者乃不得不援引上古逸史、周秦寓言，俾證三五以來已知有佛。參看《弘明集》宗炳《明佛論》。三者，化胡説出，佛道争先。信佛者乃大造僞書，自張其軍。如《漢法本内傳》謂漢明之世，釋老優劣即已判明。《周書異記》謂西周之世佛陀應迹，即已震動中華。由此三端，佛教始入漢土諸傳説遂少可信。然吾人治史，書卷闕載，原不宜强爲之解。而治佛教史，尤當致意於其變遷興衰之迹，入華年代之確定，固[①]非首要問題矣。兹僅略叙入華諸傳説，而加以考定如下。

（一）伯益知有佛

劉宋宗少文《明佛論》曰：

> 伯益述《山海》："天毒之國偎人而愛人。"郭璞傳："古謂天毒即

---

① 原文爲"因"，不通。疑形似而誤，正之。校注。

天竺，浮圖所興。”偎愛之義，亦如來大慈之訓矣。固亦既聞於三五之世也。

《山海經》爲禹、益時書，劉歆、王充、顔之推雖傳其説，兹姑不論。但天毒偎人愛人之語，見於《海内經》。而劉歆進《山海經》，初只十八篇，其《海内經》及《大荒經》皆進在外，世人早疑其僞。且《海内經》原文曰：

> 東海之内，北海之隅，有國名曰朝鮮、天毒，其人水居，偎人愛人。

朝鮮、天毒同謂在東海之内、北海之隅，其荒誕無稽，蓋亦可知也。

(二)周世佛法已來

三國時謝承《後漢書》記佛以癸丑七月十五日寄生於净住國摩耶夫人腹中，至周莊王十年甲寅四月八日生，見《歲華記麗》卷三。蓋以《春秋》是年恒星不見，係應化之瑞相也。實則莊王十年，歲非甲寅。而依今日考證，佛之出世，或更在此後。然佛陀生年，謝承之説或爲最早。迨其後釋老因化胡之説，互争先後，釋迦、老子之生年，乃各愈推愈遠，而其瑞應益爲神奇。《穆天子别傳》，《三寶記》謂齊法上引之。《漢法本内傳》，《周書異記》，《續高僧傳・魏曇謨最傳》所引。均上推佛陀生於周昭王之世。唐法琳於武德五年上《破邪論》，中引《周書異記》甚詳。其文略曰：

> 周昭王即位二十四年甲寅歲四月八日，江河泉池，忽然泛漲，井水並皆溢出。宫殿人舍，山川大地，咸悉震動。其夜五色光氣入貫太微，徧於西方，盡作青紅色。周昭王問太史蘇由曰：“是何祥也?”蘇由對曰：“有大聖人生於西方，故現此瑞。……一千年外，

聲教被及此土。”昭王即遣鐫石記之，埋在南郊天祠前。……穆王即位三十二年，見西方數有光氣，先聞蘇由所記，知西方有聖人處世。……至穆王五十三年壬申歲二月十五日平旦，暴風忽起，發損人舍，傷折樹木，山川大地，皆悉震動。午後天陰雲黑，西方有白虹十二道，南北通過，連夜不滅。穆王問太史扈多曰：“是何徵也?”扈多對曰：“西方有聖人滅度，衰相現耳。”……

《周書異記》自係僞書。而至唐初，乃有所謂道宣律師《感應記》，中載天人陸玄暢來謁律師，言及秦穆公時獲一石佛。穆公因污像感疾，以問由余。由余謂周穆王時有化人來，云是佛神。穆王爲築高臺作道場。穆公後燒香禮拜，造像立臺云云。此所謂穆王時有化人來，乃抄襲《列子》僞書之言，而秦穆、由余與周穆王、蘇由相對，其作僞之迹，蓋極顯然也。又按唐法琳上書駁傅弈有曰：

周世佛法久來，生盲人云，有佛祚短，良可悼矣。見《廣弘明集》十一。

我國反對釋教，咸以其能短祚爲言。如佛果生於周初，而且已行於中國，則周祚八百歲，可以塞反對者之口。此雖不必爲僧人言佛生周初之唯一原因，而後來釋子之所以堅執此説，其故想在此也。

(三)孔子與佛

《列子》載太宰嚭問孔子“孰爲聖人?”夫子動容有間曰：“丘聞西方有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。”後世佛徒，常據此以謂孔子亦知有佛。《弘明集·後序》及《廣弘明集》卷一。《列子》一書，乃魏晉時人所僞造。而其孔子所稱之西方聖者，以至周穆

王時之西極化人，亦或指西出關之老子。故六朝人士多不引《列子》以證孔子之尊佛。如元魏之世，道士姜斌與曇謨最争論，斌問孔子既是制法聖人，當時於佛迴無文記，何耶？曇謨最答言固未引及《列子》也。劉宋宗炳《答何承天書》，稱周孔於佛所未嘗言。而牟子《理惑論》亦有堯舜周孔何以不修佛道之問，牟子答辯，固亦未援用《列子》一書也。

（四）燕昭王

《拾遺記》載戰國時燕昭王即位七年，“沐胥之國來朝，則申毒國之一名也。有道術人名尸羅，問其年，云百三十歲，荷錫持缾，云發其國五年乃至燕都，善衒惑之術，於其指端出浮屠十層，高三尺”云云。按王子年《拾遺記》文原多亡佚，經梁蕭綺搜檢殘遺，合爲一部。其所記燕昭王事，不悉是晉代原文，抑梁時改竄。但其所記，《晉書》已稱其事多詭怪。所謂沐胥之國，印度無此名稱。燕昭王時佛化未出天竺。所謂“尸羅荷錫持缾指出浮屠”，隱射佛徒已來中國，誠屬荒唐不經。按《史記·世家》謂燕昭王卑身厚幣以招賢者。《封禪書》則謂其信方士，《水經注》亦謂昭王禮賓，廣延方士。此均由招賢事附會而來，因是而起種種詭怪不實之故事也。

（五）古阿育王寺

《弘明集》宗炳《明佛論》，謂佛圖澄言臨淄城中有阿育王寺遺址，猶有形像承露盤在深林巨樹之下，石虎依言求之，皆如言得。又姚略叔父爲晉王，即姚緒，見《僧傳·法和傳》。於河東蒲坂古老所謂古阿育王寺處鑿得佛遺骨於石函銀匣之中。因是宗炳論曰：“有佛事於秦晉地久矣哉。”阿育王者，威力廣被於印土，宣傳佛法，至爲盡力。其後佛書中載阿育

王神迹甚多。釋教入華，王之聲威當與之俱至。《開元録》載：後漢支讖譯有《阿育王太子壞目因緣經》一卷，西晉安法欽譯有《阿育王傳》五卷。晉宋之間，中夏此項傳説之記載當亦不少。東晉釋曇翼以育王造像分布在四方，何其無感不能招致，乃專精懇惻，請求誠應。又釋慧達，本名劉薩阿，發願覓阿育王塔像，禮拜懺悔，自并州南遊建業，禮長干阿育王故舍利塔。又至鄮縣拜阿育王塔。東西覲禮，屢表徵驗。上見《高僧傳》。劉薩阿事亦見《珠林》卷十三及三十八，均多怪異，不可信。可見尊崇阿育，至爲熱烈。而阿育立八萬四千塔於宇内之説，亦必風傳當世。故臨淄、蒲坂地下所得，皆指爲阿育神迹。其他如吳孫晧於建業得育王金像，見《珠林》卷十三。晉犍陀勒知洛陽山中有古寺基墌。《弘明集·後序》。因宗教之熱誠，經好事者之附會，此等故事在社會中流傳蔓演，固甚易易。按魏晉佛塔，或原係中國式建築，見《營造學社彙刊》第四卷第一期劉敦楨覆艾克教授書。掘出基墌，認爲古塔，原無足怪。至若金像，秦始皇已有製作，地下枯骨，所在皆有，不必即其所傳故事，盡屬虛構也。不過阿育造塔八萬四千，按諸史實，並無其事。而佛陀造像在育王時，印度尚無其事。説見下。則指爲古寺，必出於教徒迷信，其失實自不待多辯也。

(六)秦始皇與佛教

唐法琳上書駁傅奕，見《廣弘明集》卷十一。引釋道安、朱士行等《經録》目曰：

> 始皇之時，有外國沙門釋利防等一十八賢者，賫持佛經來化始皇。始皇弗從，乃囚防等。夜有金剛丈六人來，破獄出之。始皇驚怖，稽首謝焉。

按此事南北朝前無人道及。隋費長房《歷代三寶記》卷一始載之，然未言

其出於釋道安及朱士行《經録》。按道安《經録》如載此事，則僧祐、慧皎等必有稱述。至如朱士行《經録》，亦首見《房録》，此前罕有所聞。費長房自言亦未見其書。《三寶記》蕪雜凌亂，謂朱士行曾作録，實不可信。其言出道安、朱士行録云云，乃爲佛徒僞造。至若釋利防來華，梁任公則以爲可信，蓋謂始皇與阿育王同時，阿育派遣宣教師二百五十六人於各地，或有人至中國。見梁氏近著第一輯中卷第二頁。但阿育王傳教雖遠及西北，而東北方面則絶無文記。至謂阿育曾派人至緬甸傳教，則據今日所知，緬甸距此三百年後乃有佛教。參看 V. A. Smith Asoka. p. 44。梁氏意似謂佛教在當時經緬甸由海道以傳入我國，則亦太遠於事實也。又《史記・始皇本紀》三十三年有曰：

> 又使蒙恬渡河，取高闕、陶山、北假中，築亭障以逐胡人。徙謫實之初縣。禁不得祠明星出西方。按此文句讀頗多異説。一謂“禁不得祠”爲一句，“明星出西方”另爲一事，但語似不可通。二謂縣字與懸字通，而其句讀應爲“初縣禁：不得祠明星出西方”。但《漢書・匈奴傳》引此文，謂徙謫實三十四縣，則初縣係初立之縣，而縣字非懸字也。

日人某謂“不得”爲“佛陀”之對音，所禁者乃佛祠也。似係藤田豐八之説，但余未見原書。按“不得”爲虚字，非實字，烏能指爲佛陀？據近人研究，始皇蓋禁人民私祠出西方之明星。徐廣曰：“皇甫謐云彗星見。”今按謐説非也。《漢書・地理志》，陳倉有上公明星祠。錢坫曰：“《説文解字》《甘氏星經》曰：‘太白上公妻曰女媊，居南斗，食厲，天下祭之，曰明星。’《史記・始皇本紀》三十三年‘禁不得祠明星’。”又按《詩・大東》毛傳：“日且出，謂明星爲啓明。日既入，謂明星爲長庚。”然則《史》言明星出西方，正指日既入之長庚言，其爲太白無疑。據《天官書》，太白主兵事，故秦人禁民間私祀。段玉裁注《説文》，謂“天下祭之，蓋祀女媊”，亦失之。由此言之，禁不得祠，實與佛教無關也。

又宋宗少文謂三五以來，佛法早已流行，但或散没於史策，或絶滅於焚坑。見《弘明集・明佛論》。其後佛徒多用其説。即《隋書・經籍志》亦

曰：佛書久已流布，遭秦之世，所以湮滅。此均更荒誕無據，不可信也。

(七)東方朔

釋子又常謂東方朔言及刧火，已知佛法。按《漢書・朔傳贊》，謂後世好事者，因取奇言怪語，附著之朔。則在東方朔死後，已多恢奇不可信之故事。且《高僧傳》載此事曰：

> 又昔漢武穿昆明池，底得黑灰，問東方朔。朔曰："不知，可問西域胡人。"後法蘭既至，衆人追以問之。蘭云："世界終盡，刧火洞燒，此灰是也。"朔言有徵，信者甚衆。

然在劉宋時，宗少文乃言東方朔對漢武刧燒之説，是言劫燒者，非法蘭而爲朔。然據《僧傳》所言，朔並未識刧灰也。

(八)張騫

《魏書・釋老志》言漢武帝時佛法始通中國。並曰：

> 及開西域，遣張騫使大夏還，傳其旁有身毒國，一名天竺，始聞浮屠之教。

查《史記・大宛傳》張博望雖言及身毒，然於浮圖，則《史》、《漢》均未記其有所稱述。且《後漢書・西域傳》曰：

> 至於佛道神化，興自身毒，而二漢方志，莫有稱焉。張騫但著

地多暑濕，乘象而戰。

據此，“始聞浮屠之教”云云，係魏收依通西域事而臆測之辭，並非述騫所言也。唐時《廣弘明集》引《釋老志》，而改竄此文曰：

及開西域，遣張騫使大夏，還，云身毒、天竺國有浮圖之教。

是以魏氏臆斷之詞，改爲張騫所説。所改雖微，然道宣引書，往往點竄原文，以證實其所信。名僧如此，則無聊僧人之作僞可知。而其所流傳之故事虚妄不實，蓋亦可知矣。

(九)休屠王金人

《世説·文學篇注》有曰：

《漢武故事》曰：“昆邪王殺休屠王，以其衆來降。得其金人之神，置之甘泉宫。金人皆長丈餘，其祭不用牛羊，唯燒香禮拜。上漢武帝。使依其國俗事之。”此神全類於佛。豈當漢武之時，其經未行於中土，而但神明事之耶？

《漢武故事》題班固撰。然與《漢書》絶不同，一覽可辨。《郡齋讀書志》引唐張柬之《書〈洞冥記〉後》云，《漢武故事》王儉造，所記多出入《史》、《漢》，而更益之以妖妄之言。故此書或爲南北朝作品。其記帝禮金人，顯暗指佛教，故劉孝標謂其時經典未行而神明事之。《魏書·釋老志》亦有云：

案漢武元狩中遣霍去病討匈奴，至皋蘭，過居延，斬首大獲，

昆邪王殺休屠王，將其衆五萬來降，獲其金人，帝以爲大神，列於甘泉宫，金人率長丈餘，不祭祀，但燒香禮拜而已，此則佛道流通之漸也。

所謂金人爲大神，率長丈餘，但燒香禮拜云，均隱射金人之爲佛像。但《史記》、《漢書》所載，均無此語。如《史記・匈奴列傳》僅曰：

其明年元狩三年。春，漢使驃騎將軍去病將萬騎出隴西，過焉支山千餘里，擊匈奴，得胡首虜騎萬八千餘級，破得休屠王祭天金人。

又如《衛將軍驃騎列傳》亦只曰：

轉戰六日，過焉支山千有餘里，合短兵，殺折蘭王，斬盧胡王，誅全甲，執渾邪王子，及相國都尉首虜八千餘級，收休屠祭天金人。

《魏書》謂昆邪王殺休屠王來降，獲其金人。案《史記》、《漢書》，獲金人在元狩三年春，及秋，昆邪王始來降，則魏收所記已有錯誤。而列之甘泉宫，燒香禮拜，則全不見於《史記》、《漢書》。又按匈奴俗祭天爲大事。《史記・匈奴列傳》曰：

歲正月，諸長小會單于於庭，祠。五月大會蘢城，祭其先、天地、鬼神。秋，馬肥，大會蹛林，課校人畜。

《後漢書・南匈奴傳》曰：

匈奴俗歲有三龍祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。……因會諸部議國事。

據此則霍去病所獲之金人，並非佛像而爲祭天神主。《史記》謂匈奴單于嘗自稱天所立大單于，或天地所立，日月所生大單于。其稱號雖擬配中國之天子，但亦見其俗之敬天也。《前漢書·金日磾傳贊》曰："休屠作金人，爲祭天主。"其後《史》、《漢》諸家注解，多以休屠王金人爲祭天之主。故裴駰《集解》引三國如淳曰："祭天爲主。"《集解》又有曰："駰案《漢書音義》三國孟康撰。曰：匈奴祭天處本在雲陽甘泉山下，秦奪其地，後徙之休屠王右地，故休屠有祭天金人像，祭天主也。"《史記索隱》引吳韋昭之言亦同。韋昭云："作金人以爲祭天主。"是蓋皆以金人爲祭天之神主。然三國時張晏乃云佛徒祠金人也，而後魏崔浩亦同此說。如《史記索隱》曰："崔浩云：胡祭以金人爲主，今浮圖金人也。孟説指孟康《漢書音義》。恐不然。案得浮圖金人後置之於甘泉也。"攷漢末魏初，笮融作佛像，以黄金塗之，必頗爲當時人所傳説。張晏之言，或因此而誤斷。崔浩則去漢已遠，其時佛法興隆，更易聯想及之，其言更不可據。日人羽溪了諦，在大正七年十月發刊之《史林》中，曾著文論及，謂當武帝時代，印度尚未有佛像之製作，休屠金人决非佛像，此實爲最有力之證明。又案金日磾本休屠王太子，降漢後，因其國祭金人，故賜姓金。見《漢書·日磾傳》。如金人爲佛像，則日磾或奉釋教，史書不致全無記載。又甘泉山金人，似有二處，一在甘泉宫，揚子雲《甘泉宫賦》有曰：

> 金人仡仡，其承鐘虡兮，嵌巖巖其龍鱗。揚光耀之燎燭兮，垂景炎之炘炘。配帝居之縣圃兮，象太一之威神。

蓋秦漢宫殿取象天帝之居。故班孟堅《西都賦》曰："其宫室也，體象乎天地，經緯乎陰陽，據坤靈之正位，仿太紫之圓方。"按天上紫微宫有十二藩，故宫中又常列金人十二，以取則之。《西都賦》又有曰"立金人於端闈"。李善注云："《史記》始皇鑄十二金人置宫中。"又引《三輔黄圖》曰："秦營宫殿，端門四達，以則紫宫。"觀子雲賦中所言，甘泉亦效法太一紫宫，且立金人，想亦數爲十二，以象十二星宿也。仡仡者，孔安國《尚書傳》曰，壯勇之貌

也。甘泉金人想頂載鐘虡，故稱爲佐佐。又《太平御覽・禮儀部》引《漢舊儀》："漢法三歲一祭天于雲陽宮甘泉壇。"則甘泉更應象天帝之居。據此，金人乃象太一之威神，其非西方之佛也，又審矣。又甘泉或亦另有匈奴祭天金人，與徑路祠在一地。考《括地志》孫星衍輯本。謂漢甘泉宮在雍州雲陽縣西北八十里。一作八十一里。徑路神祠，在雍州雲陽縣西北九十里甘泉山下，本匈奴祭天處，秦奪其地，後徙休屠右地。而《漢書・地理志》雲陽縣下注曰：有休屠金人及徑路神祠三所。此休屠金人，無論爲霍驃騎所獲，或秦朝匈奴故址，然當與徑路神祠在一處，距縣九十里，與縣西北八十里之甘泉當無關也。參看《三宅博士紀念論文集》白鳥庫吉關於休屠故地一文。

綜上所言：(甲)《史記》、《漢書》並未言及武帝列休屠丈餘金人於甘泉，燒香禮拜。(乙)《漢書・金日磾傳贊》，有立金人爲祭天之言，其後注解多有從之者。(丙)漢武帝時，印度未有造佛像之事。(丁)金日磾乃休屠太子，無奉佛傳説。(戊)甘泉宮乃象紫微宮之十二星。而休屠金人與徑路祠則同另在一地。由此五證，《釋老志》所言之虛妄可知也。

(十)劉向敘列仙

《世説・文學篇注》曰：

> 劉子政《列仙傳》曰，歷觀百家之中以相檢驗，得仙者百四十六人。其七十四人，已在佛經。故撰得七十，可以多聞博識者遐觀焉。如此即漢成哀之間，已有經矣。

據清王照圓校《列仙傳》有七十二人，上文"撰得七十"乃"撰得七十二"也。又上文謂乃自《列仙傳序》略出。故劉宋宗炳《明佛論》有曰：

劉向《列仙》叙七十四人在佛經。

此序又稱爲贊，《顏氏家訓·書證篇》有云："《列仙傳》劉向所造，而贊云七十四人出佛經。蓋由後人所羼，非本文也。"南宋時志磐謂其所見之傳猶有此語。但佛經已改爲仙經。詳《佛祖統記》卷三十四。而現在通行板本，則已無七十四人出於佛經或仙經之語。蓋此書曾歷經道士改竄也。

第二章　永平求法傳説之考證

永平求法之傳説

漢明帝永平年中，遣使往西域求法，是爲我國向所公認佛教入中國之始。兹據南朝前之記載，先分疏其事迹，再詳論此傳説之眞僞。

依今日所知永平求法，最早見於牟子《理惑論》、載於《弘明集》。《四十二章經序》《祐録》六載六及《老子化胡經》。《廣弘明集・笑道論》第十四。此外石趙時王度《奏疏》，《高僧傳・佛圖澄傳》。東晉袁宏《後漢紀》，卷十。劉宋宗炳《明佛論》，《弘明集》。范曄《後漢書》，卷百十八。南齊王琰《冥祥記》，《珠林》卷十三。蕭梁時僧祐《出三藏記集》，卷二。慧皎《高僧傳》，卷一。陶弘景《眞誥》，卷九。北魏酈道元《水經・穀水注》，楊衒之《洛陽伽藍記》，卷四。《魏書・釋老志》，以及元魏僧徒所僞造之《漢法本内傳》。見《法苑珠林》、《廣弘明集》及《佛道論衡》等。《續論衡》廣引其文。其餘六朝人士言及之者，尚不乏人。

東漢末牟子作《理惑論》，凡三十七章。其第二十章，述漢地始聞佛道。兹録其全文，並附以他書所載異説。

昔孝明皇帝，

按各項記載均不載年月。僅《化胡經》謂永平七年遣使，十八年還。《法本内傳》作三年感夢。而《廣弘明集》卷一所引之《吳書》，謂在十年。隋費長房《三寶記》作七年感夢，十年還漢。並引陶弘景《帝王年譜》《隋志》著録。稱十一年夢金人遣使。

夢見神人，身有日光，飛在殿前。

按《四十二章經序》作身體有金色，項有日光。《化胡經》：長丈六尺，項有日光。袁宏：夢見金人長大，項有日月光。范曄：金人長大，頂有光明。王琰：形垂二丈，身黄金色，頂佩日光。慧皎：夜夢金人，飛空而至。酈道元：夢見大人，金色，頂佩白光。楊衒之：帝夢金人，長丈六，項背日月光明。《釋老志》：頂有白光，飛行殿庭。

欣然悦之。明日，博問群臣："此爲何神?"

按《真誥》略同，《經序》有"意中欣然，甚悦之"。餘均無此句。

有通人傅毅曰：

按《經序》、《化胡經》、《高僧傳》、《釋老志》均同。餘僅作"或曰"。

臣聞天竺有得道者，號之曰"佛"，飛行虚空，身有日光，殆將其神也。

按《化胡經》，毅對曰："西方胡王太子成道佛號。"一本號下有佛字，此處疑有脱誤。王浮蓋虚構事實，謂釋迦於漢代乃成道也。其餘各書，均略同牟子所記。

於是上悟，遣使者張騫，麗本據晚出傳説改此四字爲中郎蔡愔，此依宋元明宫本。《世説》注引《牟子》無張騫名。羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，於大月支寫佛經四十二章。

按《經序》、《真誥》略同。惟“羽林郎中”，《序》作“羽林中郎將”。餘多僅言遣使，不書人名。南齊王琰謂使者只蔡愔一人。《祐録》七，王僧孺《慧印經序》曰：“王遵之得《四十二章》。”《僧傳》求法者爲郎中蔡愔、博士弟子秦景，《釋老志》從之。《真誥》原注有曰“遣侍中張堪或郎中張愔，並往天竺，寫致經像，並沙門來”云云。至若《後漢紀》，則不言遣使，僅謂明帝問其道術。《御覽》引《袁紀》則言遣使天竺，問其道術，恐係後人增加。《後漢書》則謂遣使天竺，問佛道法。《化胡經》所載獨不同。其言曰：“明帝即遣張騫等窮河源，經三十六國，至舍衛，佛已涅槃，寫經六十萬五千言，至永平十八年乃還。”蓋謂佛在漢時成道，於明帝世入滅。因浮圖既後於老子，則化胡之説有根據也。

藏在蘭臺石室第十四間。

按《牟子》不記迦葉摩騰等隨蔡愔來華事。《四十二章經序》、《化胡經》、《後漢紀》均同。至南齊王琰《冥祥記》、始記蔡愔將西域沙門迦葉摩騰等賫優填王畫佛像至。《高僧傳》從之，唯作攝摩騰，《釋老志》同。

又有可注意者，《牟子》言於大月支寫佛經歸，藏在蘭臺第十四間。《經序》略同。又《祐録》二，首言張騫遠使西域，於月支寫經四十二章，次又言於月支遇沙門竺摩騰，譯寫此經還洛陽。均謂經係譯於月氏。《水經注》曰：“發使天竺，寫致經像，始以榆欓盛經，白馬負圖，表之中夏。故以白馬爲寺名。此榆欓後移在城内愍懷太子浮圖中。近世復還此寺。”《伽藍記》曰：“寺上經函，至今猶存，常燒香供養之，經函時放光明，耀於堂宇，是以道俗禮敬之，如仰真容。”

時於洛陽城西雍門外起佛寺。

按《經序》作“起立塔寺”，亦未言及寺名。王琰乃言及白馬寺。《僧傳》則更言外國有白馬，繞塔悲鳴，故寺多以白馬爲名。《水經注》、《伽

藍記》均謂白馬寺在西陽門外。西陽一名雍門，乃洛陽西門之一也。又按白馬寺之名，始見於西晉竺法護譯經諸記中。太康十年(289 年)四月譯《文殊師利净律經》，十二月出《魔逆經》，均在洛陽城西白馬寺。均見《祐録》七。永熙元年(290 年)譯《正法華》，亦在洛陽白馬寺，《祐録》八。上距漢永平之世已二百餘年。《牟子》雖未載寺名，然地望恰合，則應亦指白馬寺。又按竺法護譯經，常於長安青門内白馬寺。《須真天子經記》，見《祐録》七。東晉時支道林常在建業白馬寺。則漢晉間寺名白馬，或實不少。《名僧傳·目録》稱摩騰等住蘭臺寺，則顯由藏書石室之説而來。

> 於其壁畫千乘萬騎繞塔三匝。

按《經序》無此句。《僧傳》白馬繞塔悲鳴，或與此傳説有關。

> 又於南宫清凉臺及開陽城門上作佛像。明帝存時，預修造壽陵，陵曰顯節，亦於其上作佛圖像，時國豐民寧，遠夷慕義，學者由此而滋。

按《經序》無此段。《後漢書》、《後漢紀》均僅有於中國圖其形像之語。《冥祥記》、《高僧傳》均有之，並謂原來佛像是優填王所作。《高僧傳》作“倚像”，《魏書》爲“立像”。

又按《高僧傳》一《竺法蘭傳》，謂竺法蘭與摩騰俱至洛陽：“譯《十地斷結》、《佛本生》、《法海藏》、《僧本行》、《四十二章》等五部。移都寇亂，四部失本，不傳江左，唯《四十二章經》今見在，可二千餘言，漢地見存諸經，唯此爲始也。”至若《祐録》卷二則不載竺法蘭之名，並未著録其所譯之經。

綜上所述，永平求法傳説，蓋可分爲三系：(一)《牟子》系。此以牟子《理惑論》所言爲最早。《四十二章經序》或更早，説見後。《四十二章經序》與之大同。晉袁宏、宋范曄或採此説。梁陶弘景之《真誥》則直抄《經序》

之文。此系記載謂漢明感夢遣使，於月氏寫經而歸，並圖佛像。攷《水經注》、《伽藍記》均未載摩騰等在洛陽譯經之事，二書均詳叙賫經回華之榆欀，似亦謂經譯於西域，故亦可入此系。(二)《化胡經》系。此據求法之説，羼入佛陀成道涅槃之年，以證其遠在老子之後。(三)《冥祥記》系。此於原説又增記摩騰等來華譯經，使者爲蔡愔一人，而非張騫等三人。《真誥》注中亦引同類記載。《高僧傳》乃不僅詳記摩騰事，並益以竺法蘭之傳説。《漢法本内傳》者當係南北朝末僞造之書，且復於求法譯經之外，更加與道士角力之怪事。至若僧祐《出三藏記集》卷二則既言經譯於月氏，而又言及摩騰，不載竺法蘭。則依違一三兩説之間，態度實頗模棱也。

求法傳説之考證

考證求法傳説之真僞，當分七端説之：一、佛法不始於明帝；二、《四十二章經》之早出；三、明帝求法之真僞；四、蔡愔、摩騰事之遲見；五、竺法蘭事之無徵；六、求法説非王浮所假造；七、餘論。

(一)西晉王度上石季龍奏議曰："漢明感夢，初傳其道。"《高僧傳・佛圖澄傳》。其後，歷代人士多從此説。唐韓文公奏議，亦言漢明帝時始有佛法。而《諫迎佛骨》一文，既爲後人所傳誦，故此説更認爲定案。然使永平年前未傳佛法，則不但哀帝時伊存已授佛經，見魚豢《魏略・西戎傳》，下詳。明帝時，楚王英已爲桑門伊蒲塞設盛饌。見《後漢書・楚王英傳》，下詳。其時已有奉佛者在。且即就此傳説本身言之，傅毅已知天竺有佛陀之教，即可證當時朝堂已聞有佛法。此則不但宋人范鎮《東齋記事》已有此疑，即六朝人士早持斯論。僧祐《弘明集後序》即有此意。

(二)按《四十二章經序》，《大藏經》常刊之於本經首端。梁僧祐《出三藏記集》卷六載其全文。其所記與牟子所載事實僅略有出入，文字亦且大同小異。此必非偶然之相同，或其一爲底本，而其他係抄襲。依今

考之，則牟子所記實本于《經序》。其證有二：一曰，牟子之文較整潔，而其事迹則較增多也。《經序》“意中欣然悦之”牟子無“意中”二字。《經序》稱所夢神人“身體有金色，項有日光，飛在殿前”，後傅毅對曰：“佛輕舉能飛，殆將其神也。”牟子於神人僅言“身有日光，飛在殿前”，而傅毅之對，則爲“飛行虚空，身有日光，殆將其神也”。以二文相比校，則牟子前後照應周到，較之《經序》，爲文整飭多矣。又《經序》末僅言起立寺塔。至若塔在雍門外，及於南宫開陽門顯節陵上畫像，則只牟子載之，似係抄襲原文而又爲之增益也。二曰，牟子作《理惑論》時，蓋常引及《四十二章經》。如《論》第四曰：

> 立事不失道德，猶調弦不失宫商。

此引《經》“沙門夜誦經甚悲”之文也。《論》第十一曰：

> 有道雖死，神歸福堂。

此似取《經》中濁水喻章之言。此據麗本。《論》第二十五曰：

> 吾自聞道以來，如開雲見白日，炬火入冥室也。

《經》中亦有“夫爲道者，譬如炬火入冥室中”之言。夫《理惑論》篇幅頗短，其中所用典故，出《莊》、《老》諸書者較多，援用佛經者實頗少，而其中乃引《四十二章經》三次，其曾熟讀此經可知也。意者牟子作論時，篋中或有此經，而其所言漢明故事，則就《經序》修改增益者也。

（三）吾前分求法記載爲三系。兹先就《牟子》系傳説先論之。漢明帝求法之説，實有可疑。感夢遣使，事頗神怪，一也。永平八年，楚王英已爲沙門伊蒲塞設盛饌，則其奉佛應更早，或竟在光武之世。明帝爲太子時，英獨歸附太子，甚相親愛。見《後漢書·楚王英傳》。英於光武世如已

與釋氏遊，明帝或已知之。則感夢始問，應是讕言，二也。遣使三人中，有張騫最爲可異，《真誥》原注中解之曰："按張騫非前漢者，或姓名同耳。"然姓名既同，西遊又同，似非偶合，此可疑者三也。

求法故事，雖有疑問，但歷史上事實常附有可疑傳説，傳説固妄，然事實不必即須根本推翻。釋迦垂迹，神話繁多。素王御世，讖緯疊出。然吾人不能因神話讖緯，而根本否認喬答摩曾行化天竺，孔仲尼曾宣教華夏也。謂求法故事附會妄謬爲一事，謂全係向壁虚造則另爲一事。吾人不可執其疑點，以根本否認其故事之全體也。(甲)按牟子漢末作《理惑論》，説詳下。上距永平不過百餘年。《四十二章經》則桓帝以前亦已譯出，説亦詳下。《經序》或已早附入，上距永平更近，或且不及百年。此推證若確，則其記載出於佛徒，雖或有虚飾，然不應全屬無稽，無中生有也。(乙)且牟子稱立寺於城西雍門外，此即北魏酈善長所指爲白馬寺之地址。而西晉竺法護譯經於洛陽白馬寺，其出經記亦謂在洛陽城西。《祐録·文殊净律經記》、《魔逆經記》。則牟子雖未記寺名，而漢末或已以白馬名此寺。攷寺院固輒妄取往昔高僧爲開山祖，後世信之不疑。然此概因年代已遠，疊經變遷之故。至於漢末去中興不遠，京師又未遭浩劫，牟子如知有白馬寺，則東漢初造創立此寺，亦非不可能。(丙)世人又據《後漢書·西域傳》謂永平十六年以前，漢與西域交通中絶者六十五載，故永平十六年前，遣使求法爲必無之事。詳《梁任公近著》第一輯中卷。然牟子、《經序》本不書年歲。其年歲則出於《化胡經》、《法本内傳》等，皆係晚出，且爲僞書。依牟子諸書所載，則不能謂其必在十六年前。且西域交通中絶一語，係指漢不置都護而言。攷王莽建國元年至永平十六年六十五載間，中國國際交通並未斷絶。如王莽天鳳三年李崇等出西域，其時西域諸國尚郊迎送兵穀。光武建武十四年，莎車國鄯善國遣使奉獻。二十一年鄯善等十八國遣子入侍。凡此可證王莽、光武時，中華西域仍有信使往還。即在永平三年，休莫霸與漢人韓融等殺都末兄弟，自立爲于闐王，則永平間西域與漢人猶有交通。上詳《學衡》第二期柳詒徵評梁任公《中國佛教史》。按《後漢書·西域傳》原文略曰：

> 武帝時，西域内屬。……王莽簒位，貶易侯王。由是西域怨叛，與中國遂絶，並復役屬匈奴。

是則絶者爲役屬之關係。又傳中謂交通中絶，及西域三絶三通等，按其全文均不能指爲漢人不能西遊，是則明帝遣使求法，又可知非絶對不可能之舉矣。

綜上所言，求法故事雖有可疑，然不能因此即斥牟子、《經序》所傳説毫無根據。至若果何所據，而加以附會，雜以誤傳，則書闕有間，非二千年後人所應妄度。凡治史者，就事推證，應有分際，不可作一往論斷，以快心目。求法故事雖有可疑，而是否斷定即全無其事則更當慎重。昔者王仲任著《論衡》，《書虚》、《語增》分爲二事。漢明求法之説，毋寧謂語多增飾，不可即斷其全屬子虛烏有也。

（四）牟子《理惑論》作於漢末，《四十二章經序》出世或更早。此中僅言四十二章寫於月氏。至若袁彦伯僅言明帝問其道術，范蔚宗亦只謂遣使天竺，問其道法，蓋均未載蔡愔將佛像與沙門還國之事。依今日所知，摩騰東來，首見於北齊太原王琰之《冥祥記》。此書所志詭異，本不可盡信，而求法一條顯係抄録三種舊記而成。其全文曰：

> 漢明皇帝夢見神人，形垂二丈，身黄金色，項佩日光。以問群臣，或對曰："西方有神，其號曰佛，形如陛下所夢，得無是乎？"於是發使天竺，寫致經像，表之中夏。

此段文字，頗與《水經注》相同，仍大體循《經序》、牟子之最初傳説。《冥祥記》續曰：

> 自天子王侯咸敬事之，聞人死精神不滅，莫不懼然自失。

此段見於《後漢紀》，仍爲晉人所傳。然《冥祥記》又曰：

> 初使者蔡愔將西域迦葉摩騰等賫優塡王書、釋迦佛像，帝重之，如夢所見也。乃遣畫工圖之數本於南宫清凉臺及高應作開字。陽門顯節壽陵上供養。又於白馬寺壁畫千乘萬騎繞塔三匝之像，如諸傳備載。

圖像、畫壁均見牟子。然所述蔡愔、摩騰一段，則不見於向日叙述。去張騫、秦景、王遵三人，而易以蔡愔，復加一摩騰故事，構成後世公認求法之史實。然王琰既言如諸傳備載，則此條可證爲抄集而成。蔡愔、摩騰故事，顯更爲晚出之事實。劉宋以前既不見於正史，又爲佛家所未稱述，則其説之不可信，蓋可知矣。

復次，蔡愔一事疑本另出一源。查《四十二章經序》並未言畫像。牟子雖言及而不言來自西域。《高僧傳・興福篇》論曰，"蔡愔、秦景自西域還至，始傳畫㲲釋迦，於是凉臺、壽陵並圖其像"，可知蔡愔原與優塡王畫像有密切關係。明帝遣使，最初所得者爲經，是認爲傳法之始。笮融以後，造像供養成爲風氣。立塔則稱道阿育，畫像必本諸優塡。阿育之塔既相傳遺迹徧布神州，優塡之像亦自不能不稱其早已來中夏。既信其早傳東土，則須明述原委，以起信心。蔡愔故事想由此創造。其後復因信佛法始於漢明，因而於傳經之外，復增賫像之文。又兩晉以後經像俱常隨外國僧人俱至，或因此而更附會蔡愔賫像，摩騰偕來歟？

（五）摩騰譯經，劉宋以前所不知，已難置信。然《高僧傳》復於摩騰之外，叙及竺法蘭，則更爲可怪。《冥祥記》無法蘭之名。《祐録》著録《四十二章經》，並繫之於竺摩騰，而於竺法蘭所譯經概不列入。夫僧祐與慧皎先後同時，僧祐獨不採取竺法蘭出經事，則其懷疑可推而知。《高僧傳》謂蘭譯經五部，有《十地斷結》。按羅什以前"十地"通譯"十住"，此曰"十地"，其僞可知。又蘭所譯書，不見兩晉、南北朝各家經録。至隋《長房録》始著録，並言見朱士行《漢録》及《名僧傳》。一本無名字。士行作録，本屬無稽。而《三寶記》卷十五末，自言未見朱士行《漢録》。長房之書，採集至爲蕪雜。其言見於《漢録》，想亦妄據一種僞書。

疑如《漢法本内傳》之類。由此可證，長房以前，法蘭所出，概不爲譜録家所信也。又《僧傳》蘭所出五部之内，有《四十二章經》，而《房録》僅列之摩騰録中，而别謂蘭譯有《二百五十戒合異》二卷。注見别録。實則《合異》造自東晉竺曇無蘭，今其書雖佚，然其自序，固赫然載入《祐録》卷十一中也。

(六)世人攷證永平求法之説，多不知其有各種不同之傳説，又不先推究其先後。梁任公著論見《梁任公近著》第一輯中卷。詳定各説之先後，謂《四十二章經》實吴晉間僞作，其序又在其後。《牟子》則晉宋作品。此外東晉有王度奏疏，袁宏《後漢紀》。而《老子化胡經》作於西晉，年代則特早。故梁氏謂《化胡經》所載，爲各説之根據。而求法故事，乃此經作者道士王浮所僞造。但《四十二章經》乃漢代所出，《理惑論》亦漢末著作。待下詳。《化胡經》實採取佛書，以爲釋迦死於漢明帝之世，以成就老子化胡之説，是求法之説，非王浮所僞造，一也。若道士造求法之事，而釋子乃因襲其説，愚謬至此，殊不可解，二也。王浮與帛遠同在晉惠帝末年，《高僧傳》卷一。而王度爲石虎著作郎，袁宏爲桓温記室，其年代相差不遠。使永平求法事爲王浮僞造，何至一則掇入奏牘，一則載於史書？況袁宏之作《後漢紀》，自謂集前史數百卷，正其錯誤異同，更何能採集之荒妄若是？永平求法事非創自王浮，觀此益信，三也。

(七)依上所論，漢明求法，吾人現雖不能明當時事實之真相。但其傳説應有相當根據，非向壁虚造。至若佛教之流傳，自不始於東漢初葉。明帝雖曾獎勵此新來之教，然其重要，亦自不如後日所推尊之甚。至若後世必定以作始之功歸之明帝，則亦有説。蓋釋迦在世，波斯匿王信奉三寶，經卷傳爲美談。其後孔雀朝之阿輸迦，貴霜朝之迦膩色迦，光大教化，釋子推爲盛事。東晉彌天釋法師亦曾曰：不依國主，則法事不立。漢明爲一代名君，當時遠人伏化，國内清寧，《四十二章經》序中語。若謂大法濫觴於兹，大可爲僧迦增色也。

南北朝時，佛與道相争先後，佛徒謂釋迦於周昭王二十四年出世，穆王五十二年涅槃，初視似無理由，但亦或亦與永平求法有關。查《周

書異記》有曰：

> 周昭王時有聖人出在西方。太史蘇由對曰，所記一千年時，聲教被及此土。

查自穆王五十二年至漢光武二十三年恰約一千歲。按晉慧叡《喻疑論》：《祐録》五。"孝明之世，當時像法之初。"佛典傳説，常謂正法五百年，曇摩讖之説也。見《文選・頭陀寺碑文》李善注中。慧叡《喻疑論》從之。但亦有謂正法一千者。依此則明帝求法，正當像法之初。佛徒捏造事實，謂佛生於周昭王時，或亦因此種關係歟？

第三章 《四十二章經》考證

《四十二章經》譯出傳説

梁《高僧傳》引記曰，騰攝摩騰。譯《四十二章經》一卷。又謂竺法蘭譯經五部，唯《四十二章經》尚行江左。是則《四十二章經》依慧皎言，乃摩騰、法蘭二人共譯也。隋《開皇三寶記》《歷代三寶記》之原名。引梁寶唱曰："是經竺法蘭所譯。"而梁僧祐作録則不著竺法蘭之名，謂經乃竺摩騰譯。是梁時於本經譯出之人本無定説也。又《僧傳》謂經在洛陽出，而僧祐謂於大月氏譯訖還國。是梁時於本經譯出之地亦無定説也。蓋漢明求法故事，牟子係傳説較早，亦較可信。《冥祥記》係出世晚，而事益荒誕。梁時諸師，兼取諸説，互有異同，故其言亦復互異也。依上章所論，牟子所傳雖有疑義，但決非全誣。若據其所言，斯經譯於月氏，送至中夏也。又《經序》及牟子均言譯經四十二章。而《祐録》有曰，《舊録》云："《孝明皇帝四十二章》。"則此經舊名，或本未稱爲經，而首加"孝明皇帝"四字也。隋二種衆經目録，原均無經字。

今考證《四十二章經》，當分四段述之。一、經之早出。二、劉宋時經有二本。三、此書疊經歷代之改竄。四、經之性質。

《四十二章經》出世甚早

《四十二章經》世頗有疑其出世甚晚，而爲中國人所自著者。梁任公《近著》第一輯中卷。論之曰："隋費長房《歷代三寶記》本經條下云：

> 《舊録》云，本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似此《孝經》十八章。

此言經之性質最明瞭。蓋並非根據梵文原本比照翻譯，實撮取群經精要，摹仿此土《孝經》、《老子》，別撰成篇，質言之，則乃撰本而非譯本也。”按長房所引《舊録》，不知爲何人之書。但其言經係“外國經抄”，自非中土編撰，實可瞭然。查今日所存巴利佛經，亦不乏此種類似《孝經》之文體。如 Suttanipāta 集合佛説多章而成。其中諸章恒甚短，且往往見於《阿含》及其他大部中。則 Suttanipāta 者，亦實可謂爲外國之經抄也。又魏晉諸師，言外國常抄集大經以爲要略，固有其人。三國時失名之《法句經序》，《祐録》七。謂佛説原有十二部經，四部《阿含》，

> 是後五部沙門，各自鈔採經中四句六句之偈，比次其義，條別爲品。於十二部經靡不斟酌，無所適名，故曰《法句》。

晉道安《道行經序》同書卷七。有曰：

> 佛泥曰後，外國高士鈔九十章爲《道行品》。

又其《道地經序》同書卷九。曰：

> 於是有三藏沙門，厥名衆護，仰惟諸行，布在群籍，俯愍發進，不能悉洽，祖述衆經，撰要約行，目其次序，以爲一部二十七章。

孝明皇帝時書亦係從大部中，撮要抄爲一部《四十二章》，不得因其類似《孝經》，而謂爲中國所撰也。

漢明求法事，因年代久遠，書史缺失，難斷其真相。但東漢時本經

之已出世，蓋無可疑。東晉時郗景興撰《奉法要》、《弘明集》。三國時《法句經序》，《祐録》七。已引本經。詳下文。漢末牟子作《理惑論》，似亦曾援用。已詳上章。是漢晉間固有經四十二章，爲佛學界所得誦讀。而最早引用本經者，則爲後漢之襄楷。參看《觀古堂刻宋真宗注四十二章經》葉德輝序。襄楷延熹九年(166年)上書桓帝《後漢書》六十下。曰：

> 浮屠不三宿桑下，不欲久，生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰："此但革囊盛血。"遂不眄之。其守一如此。

此中"不三宿桑下"，即本經"樹下一宿"之言。"革囊盛血"云云，係引經"革囊衆穢"一章。則後漢時已有此經，實無可疑。桓帝延熹九年(166年)至明帝時(58年至75年)約百餘年。明帝時於大月氏寫譯此經，或亦可能之事也。

按現存經録，以僧祐《出三藏記集》爲最早，《四十二章》已見著録。其言曰：

> 《四十二章經》一卷，《舊録》云，《孝明皇帝四十二章》，安法師所撰録闕此經。

安法師者，謂釋道安。道安於東晉寧康二年(374年)撰《綜理衆經目録》。僧祐謂安公"始述名録，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人"。上均見《祐録》二。道安乃一代名師，與各地廣通聲氣。其作録時已離河北，南居襄陽將十年。其在河北時，竺道護送以《大十二門經》。及至襄陽，慧常自北鄙之凉州送《光讚》等經輾轉到達。竺法汰在楊都，安公曾托其造露盤。又常與法汰問答往復。上雜見《祐録》，參看《僧傳》道安、法汰及竺僧敷傳。江南河北如有此經，安公應可知及。

查三國時《法句經序》，及晉郗超《奉法要》，均引《四十二章》。下詳。又在晉成帝時，沙門支愍度作有佛經目録。《祐録》載其《合首楞嚴

經記》，内謂漢支讖譯有《小品》、《阿闍貰》、《屯真》、《般舟》四經。而《祐録》支讖録下有此二條：小注均出自原書。

> 《伅真陀羅經》二卷，舊録云：《屯真陀羅王經》，别録所載，《安録》無，今闕。
>
> 《阿闍世王經》二卷。安公云：出《長阿含》。舊録，《阿闍貰經》)。

此云伅舊録作屯，世舊録作貰。均與支慜度《合首楞嚴經記》所載相符。可見僧祐所指之舊録，爲慜度所作。其録在《安録》之前或且作於江南。僧祐謂《四十二章》見於《舊録》。則安公時已有斯經，斷可知也。

郗超、慜度均約與安公同時。而安公經録，竟缺此經，其故極難解索。然大凡翻譯，後出者勝。吾人今於讀西洋典籍，已不必求明清二代之所譯。而前代所譯，因漸澌滅。今日求之，常最難得。東晉去東漢已三百年，古人傳鈔，流傳已難。安公草創，智者千慮，究有遺失。又安公自序其經録曰：《祐録》五。

> 此土衆經，出不一時。自孝靈光和以來，迄今晉康寧應是寧康。二年，近二百載。值殘出殘，遇全出全，非是一人，難卒綜理，爲之録一卷。

今按此文所謂“值殘出殘”云云，疑謂安公就所親見之經，無論殘簡全篇均著於録。安公治學精嚴，非親過眼則不著録。故自知遺漏者不少。故謂若欲綜理已出一切經典，自知非一人所能爲。夫安公之世，《方等》風行，經出更多。《四十二章》爲常日所不備，安公固未見之，遂未著録，或亦意中之事也。又據上文，《安録》斷自漢靈之世，《四十二章》出於靈帝之前，故未録也。

《四十二章經》譯本有二

梁任公疑《四十二章經》爲僞書。蓋因其不似漢譯文體，其文字優美，謂應於三國兩晉時求之。梁先生此説亦非確論。

第一，漢代稱佛爲浮屠，或浮圖。沙門爲桑門，舊譯須陀洹、斯陀含、阿那含及阿羅漢，爲溝港、一作道迹。頻來、一作往來。不還及無著。或應真，或應儀。此見《祐録》一。按現存本經已曰佛、曰沙門、曰須陀洹等，則其經之非古可知。但舊日典籍，唯藉鈔傳。浮屠等名，或嫌失真，或含貶辭。後世輾轉相録，漸易舊名爲新語。即出《祐録》稱天竺字爲胡文，元明刻經乃改爲梵，可以爲證。參看《開元録》安清條下。又後漢末譯經已用佛與沙門二譯名。但僧會《法鏡經序》，嚴佛調作浮調，仍用漢時浮圖舊譯。須陀洹四名亦見於安世高譯之《七處三觀經》。

第二，現存經本，文辭優美，不似漢譯人所能。則疑舊日此經，固有二譯。其一漢譯，文極樸質，早已亡失。其一吳支謙譯，行文優美，因得流傳。按《大周經録》卷八曰：

> 《四十二章經》一卷，初譯六紙。
>
> 右後漢明帝代永平十年迦葉摩騰共竺法蘭於白馬寺譯，出《長房録》。
>
> 《四十二章經》一卷，第二出。
>
> 右吳支謙譯，與摩騰譯者少異。
>
> 《四十二章經》，第三出。
>
> 右見《長房録》。
>
> 上三經同本别譯。

查《長房録》本經僅有第一第二出，更無第三出。但别又著録《五十二章經》一卷。《周録》之第三出，或係五十二章之訛誤。至於支謙所譯，則長房所記如下：

《四十二章經》一卷，第二出與摩騰譯者小異，文義允正，辭句可觀，見《別録》。

按《長房録》卷十載搜尋所得前代經目六家，及未嘗見之二十四家。《別録》者在長房所目見之六家中。長房言此録有二卷，十篇，上卷三録，下卷七録，但缺其第五。並各詳其部卷數目。《三寶記》中廣引用之，但至宋朝爲止。因此而長房曰："未詳作者，似宋時述。"梁任公謂爲支愍度所撰，非也。據此則劉宋時，《四十二章》猶存二譯。一者漢代所譯，一者吳支謙所出。《別録》作者謂此二本少異。漢譯文句，想極質樸。而支謙所譯，"則文義允正，辭句可觀"。劉宋以後，漢譯辭劣，因少讀者，或即亡佚。支謙所出，則以文章優美而得長存。但古人寫經，往往不著譯人。參看《祐録・失譯經録序》。而摩騰譯經爲一大事，因遂誤以支謙所出即是漢譯，流傳至今，因襲未改。故今存之經，梁任公讀之，謂其文字優美，不似漢代譯人所能辦也。

以上推論，似涉武斷。但合漢晉所引本經考之，則有二古本，實無可疑。後漢襄楷疏曰：

浮屠不三宿桑下。

高麗藏經本曰：

日中一食，樹下一宿，慎不再矣。使人愚蔽者，愛與慾也。

襄疏曰：

天神遺浮屠。以好女。浮屠曰："此但革囊盛血。"遂不眄之。

宋藏曰：

天神獻玉女於佛，欲以試佛意，觀佛道。佛言，革囊衆穢，爾來何爲……去，吾不用汝。下略。

三國時《法句經序》云：

唯值佛難，其文難聞。

宋板經曰：

得覩佛經難，生值佛世難。

西晉郗超《奉法要》引經云：

佛問諸弟子："何謂無常?"一人曰："一日不可保，是爲無常。"佛言："非佛弟子。"一人曰："食頃不可保，是爲無常。"佛言："非佛弟子。"一人曰："出息不報，便就後世，是爲無常。"佛言："真佛弟子。"此段或出漢譯，佛字或原係浮屠，經後人改正。

麗本經曰：

佛問諸沙門："人命在幾間?"對曰："在數日間。"佛言："子未能爲道。"復問一沙門："人命在幾間?"對曰："在飯食間。""去，子未能爲道。"復問一沙門："人命在幾間?"對曰："在呼吸間。"佛言："善哉，子可謂爲道者矣。"

《四十二章經》，漢晉間有不同之譯本，觀上所列，甚可置信。譯出既不

只一次，則其源出西土，非中華所造，益瞭然矣。

《四十二章經》之疊經改竄

梁任公又謂《四十二章》頗含大乘教理，其僞作者深通老莊之學，懷抱調和釋、道思想。此則未稽攷本書版本之歷史，而率爾立言。蓋此經歷經改竄，其大乘教理，與梁氏所指之老莊玄學，乃後世所妄增，非唐以前之舊文也。

《四十二章經》之版本有十數種，文字出入，多寡不等。但可析爲三系。一曰麗本。宋元宮諸本大同。一曰宋真宗注本。明南藏始用之。惟僅録其經文及其序，至若小注則未刊入。明正統五年僧德經等刻本，亦遵南藏，只載其師馬鞍山萬壽禪寺僧道孚之序及僧道深之跋，而未刊注本之序。至乾隆四十六年辛丑，詔譯爲滿文，後又命翻爲藏文、蒙文，《四體合璧四十二章經跋》及質郡王府本之跋。亦均用真宗之本。一曰宋守遂注本。明僧智旭之《解》，了童之《補注》、道霈之《指南》、清僧續法之《疏抄》均用之。而道霈《三經指南凡例》謂雲棲大師言，藏經之本未妥，宜用守遂註本。蓋自明以來，藏經所載爲宋真宗注本正文。其全本則光緒乙巳觀古堂曾刊之。而世俗久已流行者爲守遂注本，金陵刻經處印行者亦是也。二者皆失真，經後人所改竄者，而守遂註本爲尤甚。

何以知守遂註本之大失本真耶？蓋麗本者，出於北宋初蜀版。而蜀版必係採唐以來所公認之一切經。按《初學記》卷二十三引本經曰："僧行道，如牛負行原文奪行字。深泥中，疲極不敢左右顧。"此文與麗本同。而守遂註本則改爲"如牛負重行深泥中，疲極不敢左右顧視"。又唐初玄應本經《音義》，載"輸敬"及"桼筆"二語。輸敬，麗宋元宮四本均有之，而守遂乃改爲愈敬。"桼筆"二字當即四本"深棄去垢"句中之"深棄"二字明本作"深垂"。之原文。而守遂本必因見其文難通，而改爲"去滓成器"。《法苑珠林》亦唐初之作，其卷四十九引飯凡人章，文與麗宋元諸

本同，而與真宗注本及守遂本異。是則守遂之本非唐人所見之舊也。又梁陶隱居《真誥·甄命授》篇，頗竊取《四十二章經》文，納之於真人誥語。取此與宋麗本與守遂本對勘，則其真僞瞭然，如麗宋經本及真宗注本均有人爲道亦苦章，《真誥》襲取全文，而守遂本割去此章。又麗宋本在牛行深泥章之前，有摘懸珠章，《真誥》抄合爲一章，守遂本則僅存後一章。又水歸海、磨鏡垢、愛生憂諸章，《真誥》與麗宋本同，而與守遂注本異。據此，則麗宋古本爲南朝舊文，而守遂本之僞妄立見。

且《四十二章經》乃撮取群經而成。其中各章，頗有見於巴利文各經及中國佛典者，但常較爲簡略耳。今略取其數條對照之，則麗本常合乎原文，而守遂本則依意妄造。(一)禮從人章，麗本有"以惡來以善往"之言，而守遂本全删之。然此章實見於《雜阿含》四十二卷，及巴利文雜部七之一之二，均有惡來善往之意。(二)木在水喻章，守遂本改麗本之"不左觸岸，亦不右觸岸"爲"不觸兩岸"，然此章見於《雜阿含》四十三卷，則有"不著此岸，不著彼岸"之句。(三)慎勿視女章，二本不同。此章在巴利長部《涅槃經》、《長阿含遊行經》均載之。然按其文，則麗本實近於原文也。(四)麗本之蓮花喻章之末，有"唯盛惡露諸不净種云云"一句，而守遂本全删之。惟《雜阿含》四十三載有類此之經，則實有諸不净云云。凡此數端，均可確證原譯《四十二章》，實根據印度原文。但或因譯經之始，常易繁複爲略簡。至若守遂本，則不悉原文，妄加臆測，所改治遂常不合本原也。

守遂本與麗本、《真誥》不同之最可異者，不在文字之删改，而在新義之增加，其最要者如下：

(甲)守遂本之首，多"轉四諦法輪"之章。

(乙)多"内無所得，外無所求，無念無作，非修非證"一全章。

(丙)飯凡人章中，又加"無念無住，無修無證"之言。

(丁)人有二十難，麗本只言五難，而守遂本加"心行平等，見性學道"等之十五難。

(戊)麗本原爲"吾何念？念道；吾何行？行道；吾何言？言道"等

語，改爲“吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修”等語。

(己)麗本之“覩萬物，形體豐熾，念非常”，改爲“觀靈覺，即菩提”。

(庚)牢獄章末加“凡夫透得此門”二語。

(辛)得爲人難章之末，經增改後，有“發菩提之心，無修無證”之語。

(壬)牛行深泥章，前加磨牛章，中言“心道若行，何用行道”。

(癸)末章多“視大千世界如一訶子”等十一句。

觀上列諸條，可知《四十二章經》之修加，必是唐以後宗門教下之妄人，依據當日流行之旨趣，以彰大其服膺之宗義。而此經亦不只增改一次，不必即出於一派一人之手也。何以言之？蓋宋真宗注本，文句同於麗本，而於上列守遂本增加之甲、乙、丁、癸諸條則有之。可見真宗注本爲中間修改者，真宗本不知何時始出世。近中華書局影印唐大曆十三年懷素草書之經文，與真宗所用者同，若果爲懷素所書，則唐代宗時已有此本矣。而守遂本則最後妄改之書也。夫吾人既確證麗本至少爲南北朝之舊，又合乎印度原文，則宋真宗注本增删處之妄可知。且也此宋代二注本同有二十難一章，而麗本只叙五難。按凉譯《三慧經》中述五難三次，麗本五難略同其第二次。可見印度原文初只五難。麗本之文，確然有據。唐初《法苑珠林》二十三引此段亦只五難，則二注本於其後所加之十五難直僞也。又按宋真宗注本首五難中，有“判命不死難”，宋元本作“利命”，宫本作“判命”。文句極費解。注者遂謂“不”字當爲“必”字之訛。守遂本亦改爲棄命必死。麗本於此作“制命不死難”。《真誥》及《珠林》宋麗本。所引，“判”均作“制”，證之以《三慧經》之“制人命不得傷害者難”，則文義昭然，麗本得原來真面目，於此益信矣。

古本《四十二章經》説理平易，既未申大乘之圓義，更不涉老莊之玄致。“見性學道”、“無修無證”爲大乘所有，而固此經所無也。漢代佛法，典籍頗少，《四十二章》遠出桓帝以前。爲研求最初釋教之至要資料。但疊爲妄人改竄，失其本真。吾所以不憚辭費，詳爲論列者，蓋因

此下二章，取汲於斯典者頗多也。

最近山西趙城發現金刻藏經，中有《寶林傳》。其第一卷中，載有《四十二章經》。原卷首殘缺六頁。此本最可注意之點有二：(一)其行文常用韻語，如仰天唾章云：

> 佛言，惡人害賢者，猶如仰天唾。唾不及天公，還從己身墮。逆風揚惡塵，原奪"塵"字。不能汙上人。賢者不可毁，禍必降凶身。

此段在巴利文中，雖爲偈言，見其雜部一之三之二，及七之一之四，與經集六六二，及《法句經》一二五。但在《真誥》中，此並非韻語。可見中華原譯，於此並無偈語也。(二)《寶林傳》本除文字稍有出入外，與守遂註本幾全相同，舉凡守遂本所增加之新義，如"無念無住"、"見性學道"諸語，均原見於《寶林傳》本。上文所列之十條，甲條《寶林傳》殘缺，餘九條均與守遂本相同。按此諸新義，固爲禪宗口頭所常用，則《四十二章經》現今流行之本，原爲禪宗人所僞造。《寶林傳》晚唐僧智炬所撰，爲造謠作僞之寶庫，則斯經之竄改，即謂寶林系僧人，或智炬本身所妄改，亦非過言也。按禪宗典籍好作偈語，則寶林本之間有韻文，或亦循宗門之結習也。

杭州六合塔現存宋紹興二十九年石刻《四十二章經》。其末西蜀武翊跋文有曰，"迦葉竺法譯於前，智圓訓於中，駱偃序於後"。石刻經文與守遂注本大體相同。孤山智圓之注已佚。但《釋門正統》五載其序，有曰："古者能仁氏之王天下也，象無象之象，言無言之言，以復群生之性。"此自係引用守遂本"言無言言"之語，可證彼確已用禪宗所傳之本。智圓雖爲天台教僧，然固深受禪門之影響也。又武氏跋文，謂此經"與《太易》、《老》、《莊》相表裏"，可見此新改之本，不僅加入大乘教義，而其言可與玄理相附會，則宋人已先梁任公先生言之矣。但此本既非其真，則據此而言《四十二章經》爲魏晉人僞作，必不可也。

《四十二章經》之性質

《四十二章經》，雖不含大乘教義，《老》、《莊》玄理，雖其所陳樸質平實，原出小乘經典，但取其所言，與漢代流行之道術比較，則均可相通。一方面本經諸章，互見於巴利文及漢譯佛典者幾全爲小乘。極多，可知其非出漢人僞造。一方面諸章如細研之，實在與漢代道術相合。而其相合之故有二。首因人心相同，其所信之理每相似。次則漢代道術，必漸受佛教之影響，致採用其教義，如《太平經》，其一例也。下詳。吾人不必於此二方面詳爲逐條論之。然因經義與道術可相附會，而佛教在漢代已列入道術之林，此經因而爲社會中最流行之經典。故桓帝時，襄楷精於術數之學，得讀此經，而其上書談道術，並引此與《太平經》及讖緯之説雜陳，且於西來之法與中夏之學，未嘗加以區分也。

第四章　漢代佛法之流布

開闢西域與佛教

釋迦牟尼世尊生於天竺北方，其教化始僅流行於中印度恒河上游。至阿育王時代，即當中國秦朝，聲教已漸西被。雪山邊鄙當已聞法。至若中亞，即有佛化，或未深廣。其後希臘種族彌蘭王，佔有高附及西印度，曾問法於名僧龍軍。巴利文之《彌蘭問經》、中文之《那先比丘經》即紀其時問答。而其泉幣鐫文曰“弘法大王彌蘭”。此則在西漢文景之世，佛化可知早已盛行於印度之西北。《漢書》所述之西域各國，何時始行佛化，現存史料多係神話，少可置信。而中西學者考證之所得，亦尚分歧無定論。于闐、龜兹之建國，均傳在阿育王時。教澤廣被，亦謂始於此。但此種記載，怪誕不經，常不可信。又一切溯源於傳教最力之名君，亦頗可疑。但在西漢，佛法當已由北天竺傳布中亞各國。其時漢武鋭意開闢西域，遠謀與烏孫、大宛、大夏交通。此事不但在政治上非常重要，而自印度傳播之佛法必因是而益得東侵之便利。中印文化之結合即繫於此。故元狩之得金人，雖非佛法流通之漸，但武帝之雄圖實與佛法東來以極大之助力。依史實言，釋教固非來自與我國接壤之匈奴，而乃傳自武帝所謀與交通之各國也。蓋匈奴種族向未以信佛著稱。而傳譯經典於中國者，初爲安息、康居、于闐、龜兹。但其於傳法最初有關係者，爲大月氏族。

蓋在西漢文景帝時，佛法早已盛行於印度西北。其教繼向中亞傳播，自意中事。約在文帝時，月氏族爲匈奴所迫，自中國之西北向西遷徙，至武帝時或已臣服大夏。大夏君主，原亦屬希臘遺民。其與弘法之彌蘭王，政法民情，本極密切。大夏在吐火羅地，與彌蘭轄境相接，佛化在

漢初當已流行。及大月氏佔領此土後，並取高附地，滅濮達罽賓，侵入印度，建立貴霜王朝。而其王迦膩色迦，後世釋子推爲護法名王之一。漢通天竺，以其地爲樞紐。張騫在大夏始聞有身毒。佛法之傳布於西域，東及支那，月氏領地實至重要也。

迦膩色迦之祖父爲丘就卻。其貨幣上嘗刻佛像。又曾刻文曰“正法之保護者”。丘就卻之信釋教，實無可疑。此王在位，要在西漢之末，或東漢之初。印度佛教歷史傳記可信者少。但阿育王弘法見於石刻，彌蘭信佛刻於泉幣，皆據最可信之材料。月氏國王之奉佛法，據上所言，則至遲亦在丘就卻時。而此民族之始被化，必更在此前或即西漢中葉。永平求法傳説，謂在大月氏寫取佛經四十二章，可知大月氏固東漢時所認爲佛教之重鎮也。

伊存授經

最初佛教傳入中國之記載，其無可疑者，即爲大月氏王使伊存授《浮屠經》事。此事見於魚豢《魏略·西戎傳》，《三國志》裴注引之。《世説·文學篇注》、《魏書·釋老志》、《隋志》、法琳《辯正論》五、《太平御覽·四夷部》均載之。《史記·大宛傳》正義、《通典》一九三、《通志》一九六所引晉宋間《浮屠經》，宋董逌《廣川畫跋》卷二引《晉中經》，可參考。今先引其文，略加校譯，次乃於伊存授經詳爲論列也。

罽賓國、大夏國、高附國、天竺國皆並屬大月氏。臨兒國，《正義》作“臨毗國”。《浮屠經》云：其國王生浮屠。浮屠，太子也。父曰屑頭邪。母曰莫邪。浮屠身服色黄，髮青如青絲，乳青毛蛉，按螟蛉色青，疑謂乳青如蛉，《世説注》等均缺此四字。赤《世説注》作爪。如銅。《正義》作“乳有青色，爪赤如銅”。《御覽》作“乳有青色毛冬赤”。按爪如銅，乃八十種好之一。始莫邪夢白象而孕。及生，從母左《世説注》、《辯正論》、《正義》、《御覽》作右。餘作左。依釋典應作右字。脇出。生而有結，《世説注》作

髻。佛典稱菩薩頂有肉髻。墮地能行七步。此國在天竺城《通典》、《通志》，城均作域。中。天竺又有神人名沙律。昔漢哀帝元壽元年即紀元前二年。博士弟子景盧，《世説注》作景慮。《釋老志》作秦景憲。《通典》作秦景。《通志》作景匿。受大月氏王使伊存口授《浮屠經》，《通典》作"秦景館受大月氏使王(疑有脱誤)伊存口授浮經"。《通志》作"景匿受大月氏使王使伊存口授《浮圖經》"。《畫跋》作"秦景憲使大月氏，王使伊存口授《浮屠經》"。《辯正論》作"秦景至月氏國，其王令太子授《浮屠經》"。《隋志》文難明。曰《通典》曰上多一國字，疑衍。復立《世説注》等均作"復豆"。《酉陽雜俎》卷二，漢所獲大月氏復立經。者，其人也。《浮屠》所載臨蒲塞、桑門、伯聞、疏問、白疏聞、比丘、晨門，《通典》"桑門"下作"伯開、疏間、白間、比丘、桑門"。《畫跋》作"白開、疏間、白間、比丘、桑門"。皆弟子號也。《浮屠》所載，與中國《老子經》相出入。蓋以爲老子西出關，過西域，之天竺，教胡浮屠屬弟子别號二十有九，《畫跋》作"教胡爲浮圖。徒屬弟子，其名二十有九"。不能詳載，故略之如此。

伊存授經，各書所記，微有不同。《裴注》、《世説注》似謂景盧在中國受大月氏使者伊存口授之《浮屠經》。《通志》、《通典》、《畫跋》、《辯正論》，法琳所引非原文，並就魚書加以增改，不可據。則似言秦景使大月氏，而得受經。按《漢書·西域傳》，謂大月氏共稟漢使者。顔師古言同受節度也。王鳴盛解爲供給漢使者，是則張騫之後，漢頗有使者至大月氏，秦景其一也。但據《漢書·西域傳》及《哀帝本紀》，謂元壽二年匈奴單于、烏孫大昆彌來朝。伊存是否實以此年中曾至中國，不能妄斷。但自張騫通使以來，葱嶺以西諸國皆頗有使者東來，則大月氏是時有使人至中國，亦可信也。《裴注》與《世説注》所引相同，而年代又均較早，則謂伊存使漢，博士弟子景盧受經，或較爲確實也。

諸書於授經地點人名雖不相同，但受者爲中國博士弟子，口授者爲大月氏人，則按之當時情形，並無不合。蓋(一)大月氏爲天竺佛化東被之樞紐，在哀帝時，其族當已歸依三寶。(二)我國早期譯經多以口授。(三)考《魏略》，該段原文意謂天竺有神人曰"沙律"，而此沙律者，則伊

存所授經中所言“復立”者或即其人。按《廣川畫跋》引此文，謂出《晉中經》。《廣弘明集》載阮孝緒《七録序》，謂《晉中經簿》有佛經書簿十六卷，則晉室秘府原藏佛經。又《晉中經簿》源出《魏中經》，如《隋志序》。是魏世朝廷，當已頗收集佛經。疑其作簿録時，伊存之經或尚在，並已著録。而作録者，且比較前後翻譯之不同，謂他處所言之“沙律”，實即伊存經中之“復立”。魚豢所記或用《魏中經》文，如《魏略》成書在《中經簿》之後，則係《中經》採魚書之文。與《畫跋》、《晉中經》語同出一源，故文若是之相同也。是則魚氏即未目睹伊存之經，而《魏中經》作者則必經過目。且其所見《浮屠經》當不只此一部。據此則伊存授經，更爲確然有據之事也。

依上所言，可注意者蓋有三事。一、漢武帝開闢西域，大月氏西侵大夏，均爲佛教來華史上重要事件。二、大月氏信佛在西漢時，佛法入華或由彼土。三、譯經並非始於《四十二章經》，傳法之始當上推至西漢末葉。

鬼神方術

伊存授經之後六十六年（明帝永平八年，65年），東漢明帝詔楚王英，言及佛徒。按光武諸子類好鬼神方術。濟南王康在國不循法度，交通賓客，招來州郡姦猾漁陽顔忠、劉子產等。阜陵王延與姬兄謝弇及姊館主婿駙馬都尉韓光招姦猾，作圖讖，祠祭祝詛事。廣陵王荆信星者。王充曰：“廣陵王荆迷於孽巫。”葛洪云：“廣陵敬奉李頌，傾竭府庫。”荆又常使巫祭祀祝詛。按濟南、阜陵、廣陵以及楚國，壤地相接，聲氣相通，而所交納似多燕齊方士。漁陽顔忠爲楚王英及濟南王康所先後招致。王充《論衡》云：“道士劉春熒惑楚王英，使食不清。”惠棟謂疑即濟南王交結之劉子産。則諸王爲兄弟同氣，不但常相聞問，如永平年中諸王來廟。六年十月諸王會於魯。且信仰亦多同。至若光武及明帝，雖一代明君，均信讖緯。沛王輔亦善圖讖。楚王、濟南王均謂常造作圖書。當時皇室風尚

若此。楚王英祀黃老浮圖，明帝詔中言及釋教，並以班示諸國中傅，固不足異之事也。

王充生於光武建武三年(27年)，據其《論衡》所批斥，當時俗情儒術均重陰陽五行之説。鬼神方術、厭勝避忌，甚囂塵上。其《論死篇》曰："世信祭祀，以爲祭祀者必有福，不祭祀者必有禍。"《祭意篇》曰："況不著篇籍，世間淫祀，非鬼之祭，信有其神，爲禍福矣。"是則漢代天地山川諸大祀外，尚有多種之祭祀。而自先秦以來，感召鬼神須遵一定方術。漢武帝時，方士李少君有祠竈之方可致物。謂召鬼神也。方士謬忌奏祠太一方。方士欒大常夜祠，欲以下神。少翁以方見武帝，爲夜招致李夫人《史記》作"王夫人"。及竈鬼。故方士求仙捷徑，最初厥爲禮祠鬼神，期由感召而得接引。參看《燕京學報》十一期中載《周官著作年代考》四章五節。按佛教在漢代純爲一種祭祀。其特殊學説爲鬼神報應。王充所謂"不著篇籍，世間淫祀，非鬼之祭"，佛教或其一也。祭祀既爲方術，則佛徒與方士最初當常並行也。

楚王英爲浮屠齋戒祭祀

楚王英建武十五年爲王，二十八年就國。少時好遊俠，交通賓客，晚節更喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀。永平八年，詔令天下死罪皆入縑贖。英遣郎中令奉黃縑白紈三十匹詣國相曰："託在藩輔，過惡累積，歡喜天恩，奉送縑帛，以贖愆罪。"國相以聞，詔報曰："楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，《資治通鑑》祠作慈。《後漢書》、《後漢紀》均作祠。潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌。"因以班示諸國中傅。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以爲符瑞。十三年(70年)，男子燕廣，告英與漁陽王平顏忠等造作圖書，有逆謀事。下案驗，有司奏英招聚姦猾，造作圖讖，擅相官秩，置諸侯王公將軍二千石，大逆不道，請誅之。帝以親親不忍，乃廢英徙丹陽涇縣，仍加優遇。

明年(71年)英至丹陽自殺。《後漢書》本傳。

浮屠之教既爲齋戒祭祀，因附庸於鬼神方術。西漢武帝好神仙方士。王莽特尊圖讖。及東漢讖緯占候，帝王奉爲聖言。光武對桓譚語。異術方技，尤爲時人所樂尚。參看《後漢書・方技傳》及王充《論衡》。楚王英之信方術，在光武諸王中並非特出。而明帝詔書中稱“仁祠”，言“與神爲誓”，可證佛教當時只爲祠祀之一種。楚王英交通方士，造作圖讖，則佛教祠祀亦僅爲方術之一。蓋在當時國中人士，對於釋教無甚深之瞭解，而羼以神仙道術之言。教旨在精靈不滅，下詳。齋讖則法祠祀。語見《高僧傳》一《曇柯迦羅傳》。浮屠方士，本爲一氣。即至漢之末葉，安清字世高。譯經最多，爲一代大師。但《高僧傳》，謂其七曜五行、醫方異術以至鳥獸之聲，無不綜達，故俊異之聲早被。吳時康僧會，恰在世高之後，其《安般守意經序》有曰：

> 有菩薩者安清字世高……博學多識，貫綜神模，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，針脈諸術，覩色知病，鳥獸鳴啼，無音不照。

降及三國，北之巨子曇柯迦羅則向善星術，南之領袖康僧會則多知圖讖。由此言之，則最初佛教勢力之推廣，不能不謂因其爲一種祭祀方術，而恰投一時風尚也。

康僧會謂安世高善針脈諸術，覩色知病。牟子亦言佛家有病而進針藥，則西域來人有傳針藥者。後漢時針脈諸術盛行。如郭玉著《針經》、《診脈法》傳於世。又傳華陀善針脈術。又見嚴昕而謂其有急病，《後漢書・方技傳》，《三國志・華陀傳》。則係覩色知病也。《黄帝素問》依陰陽五行叙針脈諸術，頗疑其爲漢時所作。《古今僞書考》。牟子曰：“黄帝稽首受針於岐伯。”即出於《素問》，此又西域沙門與中夏道術可以相通之又一事也。康僧會序所謂“七正”“風氣”之名，參看《後漢書・方技傳》。“山崩地動”，據《續漢・五行志》，時人亦多有論列。

桓帝並祭二氏

《漢書·藝文志》道家者流，載《老子》四家五十一篇，《黄帝》四家六十八篇，《神仙》共十家，托名《黄帝》者四家，而陰陽、五行、天文、醫經、房中均溯源於黄帝。《隋志》曰：

> 漢時諸子道書之流有三十七家，大旨皆去健羡，處冲虚而已，無上天官符録之事。其《黄帝》四篇、《老子》二篇，最得深旨。

西漢黄老之學主清净無爲，《班志》所謂“獨任清虚，可以爲治”是也。《隋志》所言，蓋即指此。然史遷《封禪書》中，已載鼎湖仙去之説。而《老莊申韓列傳》謂老子百有餘歲，以其修道而養壽也。然則道家者流，早由獨任清虚之教，而與神仙方術混同。陰陽五行、神仙方技，既均托名於黄帝，而其後方仙道，更益以老子。於是黄老之學遂成爲黄老之術。降及東漢，而老子尤爲道家方士所推崇。長生久視之術，祠祀辟穀之方，均言出於老子。周之史官擢升而爲教主，其事迹奇誕，益不可究詰矣。

漢桓帝即位十八年，好神仙事。《續漢書·祭祀志》。延熹八年(165年)春正月，遣中常侍左悺之苦縣，祠老子。十一月使中常侍管霸之苦縣，祠老子。《後漢紀》作十二月。據邊韶《老子銘》，是年八月皇帝夢見老子，尊而祀之。韶時爲陳相，乃演而銘之。又《水經·汳水注》，載蒙城有王子喬塚，其側有碑，延熹八年八月帝遣使致祠，國相王璋乃紀銘遺烈。碑文載《蔡中郎集》中。而《孔氏譜》曰，桓帝位老子廟於苦縣之賴鄉，畫孔子像於壁。孔疇爲陳相，乃立孔子碑於像前。蓋是時帝方修神仙之事，故一時競作銘表。上據《後漢書集解》。據上文，則是年正、八、十一月，曾三次遣人致祭老子。八月並祭王子喬。畫壁必援用孔子適周見李老故事，益見老氏之崇高。

不特此也，浮屠之教，當時既附於方術以推行，釋迦自亦爲李老之

法禘。《續漢志》云："延熹九年，親祠老子於濯龍，文罽爲壇飾，淳金釦器，設華蓋之坐，用郊天樂。"《後漢書・本紀》謂在七月庚午。《後漢紀》作六月。《東觀漢記》曰："以文罽爲壇飾，淳金銀器，彩色眩耀，祠用三牲，大官飾珍饌作倡樂，以求福祥也。"據《後漢書・本紀》論曰："飾芳林而考濯龍濯龍，宫名，或曰殿名。或曰：濯龍祠也。在洛陽西北角。之宫，設華蓋以祠浮圖老子。"《西域傳》論佛教，亦言"楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾"。襄楷上書亦言"聞宫中立黄老浮屠之祠"。是老子之祠，不但以孔子像飾廟壁，而濯龍之祭，浮屠似亦陪祀。蓋神仙方技之士，自謂出於黄老，最初除服食修煉之術以外，尚講求祠祀之方。而浮屠本行齋戒祭祀，故亦早爲方士之附庸。史稱楚王英交通方士。王充云："道士劉春熒惑楚王英。"則方士亦稱道士。兩漢之世，鬼神祭祀、服食修煉，托始於黄帝老子，採用陰陽五行之説，成一大綜合，而漸演爲後來之道教。浮屠雖外來之宗教，而亦容納爲此大綜合之一部分。自楚王英至桓帝約一百年，始終以黄老、浮屠並稱，其時佛教之性質可推想也。考伊存授經、明帝求法以後，佛教寂然無所聞見。然實則其時僅爲方術之一，流行民間，獨與異族有接觸，如博士弟子景盧。及好奇之士如楚王英、襄楷。乃有稱述，其本來面目原未顯著。當世人士不過知其爲夷狄之法，且視爲道術之支流，其細已甚。後世佛徒，尤恥其教之因人成立，雖知之而不願詳記。豈真佛教在桓靈以前未行中國耶？蓋亦因其傍依道術而其迹不顯耳。晉釋道安《注經録序》《祐録》五。云：

> 佛之著教，真人發起，大行於外國，有自來矣。延及此土，當漢之末世，晉之盛德也。

若果據此言，則非惟元狩、永平諸傳説悉爲僞妄，即明帝與楚王英之詔令，安公亦行抹殺。此其故因漢末以前佛道未分，浮屠且自附於老子。安公博洽精審，知之甚悉，而爲佛教諱之耳。安公《經録》不載《四十二章經》，或亦因其書爲道士所利用。

《太平經》與化胡説

佛教最初爲道術之附庸，讀桓帝延熹九年(166年)襄楷所上之書，益得明徵。其疏中曰：

> 又聞宫中立黄老浮屠之祠。此道清虚，貴尚無爲，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜慾不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！

疏中曰"此道"，曰"其道"，又以清虚無爲、好生去慾並提。在襄楷心目中，黄老、浮屠同屬一"道"，亦已甚明。其疏雜引《四十二章經》、《老子》及《太平經》義，詳下章。以證成道必須去慾。其末復繼云：

> 今陛下淫女艷婦，杜天下之麗，甘肥美飲，單天下之味，奈何欲如黄老乎？

上引佛書，而下言"奈何欲如黄老乎"，則浮屠爲道教之一部分，確然無疑也。

黄老之道，盛於漢初。其旨在清净無爲，乃君人南面之術。《漢志》著録之《泰階六符經》，謂天下之三階平，則陰陽和，風雨時，社稷神祇咸獲其宜，天下大安，是爲太平。見《漢書·東方朔傳》注。則是黄帝之道，已有太平之義。而黄老道術亦與陰陽曆數有關。成帝時，齊人甘忠可，陳赤精子下教之道，詐造《包元太平經》。至順帝時，瑯琊宫崇上其師于吉所得神書百七十卷，號《太平清領書》。現《正統道藏》所載《太平經》殘本共五十七卷是也。其旨以爲天地萬物受之元氣，元氣即虚無無爲之自然。陰陽之交感，五行之配合，俱順乎自然。人之行事不當逆天，須事事順乎陰陽五行之理。又屢言太平氣將至，大德之君將出，神人因以下降。其所陳多教誡之辭，治國之道。謂人君當法天，行仁道，無爲而

治。其所言上接黄老，推尊讖緯。而其流行之地，則在山東及東海諸地，與漢代佛教流行之地域相同。其道術亦有受之於佛教者。詳下章。而佛教似亦與其並行，或且藉其勢力以張其軍，二者之關係實極密切也。參看《國學季刊》五卷一號拙著《讀〈太平經〉書所見》。

漢代佛教依附道術，中國人士如襄楷輩，因而視之與黄老爲一家。但外族之神，何以能爲中華所信奉，而以之與固有道術並重？則吾疑此因有化胡之説爲之解釋，以爲中外之學術本出一源，殊途同歸，實無根本之差異，而可兼奉並祠也。《太平經》雖反對佛教，而抄襲其學説。佛教徒所奉者雖非老子，而不免有人以之與黄老道術相附會。二方既漸接近，因而有人僞造化胡故事。此故事之産生，自必在《太平經》與佛教已流行之區域也。襄楷疏中曰：

> 或言老子入夷狄爲浮屠。

東漢佛陀之教與于吉之經，並行於東海齊楚地域，則兼習二者之襄公矩首述此説，固極自然之事也。按《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》首云：

> 《太平經》云：老子往西越八十年，生殷周之際也。

據此《太平經》未叙化胡之事。襄楷亦僅曰“或言”，可以相證。但《珠囊》又有云：

> 《化胡經》云：老子（中略）幽王時……爲柱下史。……復與尹喜至西國，作佛，《化胡經》六十四萬言，與胡王，後還中國，作《太平經》。

《化胡經》相傳爲西晉道士王浮所造，當係摭拾舊聞而成。上文謂老子化胡作六十四萬言之佛經後，返而作《太平經》，此言如實出於晉世舊書，

則其時人士固認《太平經》與佛教有特殊之關係也。

魚豢《魏略·西戎傳》曰：

> 《浮屠》所載與中國《老子經》相出入。蓋以爲老子西出關，過西域，之天竺，教胡浮屠屬弟子別號二十有九。

依今日所知，漢代佛經與道家五千文差别甚大。而此所謂二者相出入者，蓋一方道教常抄襲釋氏之言，一方浮屠亦必頗多僞造。《祐録》五云《道安録》載有僞經二十六部。又謂漢末丁氏僞造佛經。而且佛教如《四十二章》及道教之《太平經》，義理確可相附會，詳下章。因而可謂爲相出入也。魚豢又謂老子西出關，過西域，之天竺。按後世《化胡經》歷叙老子西行，經各國教化情形，則魏時化胡故事已甚成熟。魚氏所云"之天竺，教胡浮屠屬弟子别號二十有九"，《御覽》"教胡"下有"爲"字。《廣州畫跋》引《晉中經》，作"之天竺，教胡爲浮屠，屬弟子其名二十有九"。襄楷亦謂"入夷狄爲浮屠"。則《魏略》"教胡"下原有"爲"字。按邊韶《老子銘》，謂老子自犧農以來，爲聖者作師，則疑教胡爲浮屠者，謂老子乃佛陀聖者之師。故胡人所行實老子之教化。漢世佛法初來，道教亦方萌芽，紛歧則勢弱，相得則益彰。故佛道均藉老子化胡之説，會通兩方教理，遂至帝王列二氏而並祭，臣下亦合黄老、浮屠爲一，固毫不可怪也。

安世高之譯經

佛教自西漢來華之後，自已有經典，惟翻譯甚少，又與道流牽合附益，遂不顯其真面目。故襄楷引佛經，而以與黄老並談也。及至桓靈之世，安清、支讖等相繼來華，出經較多，釋迦之教乃有所據。此中安清尤爲卓著，自漢末訖西晉，其學當甚昌明。今綴拾魏晉舊文，略考其事實於下。《高僧傳》所載多怪誕，不録。

安清，字世高，安息王嫡后之子。讓國於叔，馳避本土，翔而後進，遂處京師。謂洛陽。上見《祐録》六，康僧會《安般守意經序》。以漢桓帝建和二年(148 年)至靈帝建寧(168 年至 171 年)中二十餘年，譯出三十餘部經，《僧傳》引《安録》。數百萬言，《祐録》十嚴浮調《十慧章句序》。或曰百餘萬言。《祐録》六謝敷《安般序》。其《修行道地經》，乃譯於永康元年(167 年)。《房録》三引《支愍度録》之言，又同書卷四言支曾爲此經作序。其餘經部數及時地均不可考。安息者，即西洋史中之帕提亞國(Parthia)。由阿爾沙克斯(Arsakes)建立國家。安息，王名之對音也。西漢武帝時始通漢使。東漢章和元年(87 年)、二年(88 年)、永元十三年(101 年)，均疊來貢獻。其後四十七年，安世高乃至中華，其路程當經過西域諸國。晉謝敷《安般守意經序》云"高博綜殊俗，善衆國音"，《祐録》六。或非虚語也。又嚴浮調云："凡厥所出，或以口解，或以文傳。"《祐録》十。其所出經，有《阿含口解四諦經》、《十四意經》、《九十八結經》。《安録》曰："似均世高所撰。"見《祐録》二。則其於譯經之外，常以口解。安侯蓋亦善華語也。《安録》中列其所譯，似只三十五部四十卷。參見《祐録》二。但舊譯本常缺人名，安嘗依據文體審定譯人。參看《僧傳・道安傳》。如《十二門經》，安公即只謂似其所出。《祐録》六。因此不但《長房録》著録一百七十六部，《開元録》載九十五部，實係臆造，即《高僧傳》謂其譯三十九部亦不可信也。

但世高所出之數雖不可考，而其學則幸猶可知。釋道安云："其所宣敷，專務禪觀。"《陰持入經序》，《祐録》六。又曰："博學稽古，特專《阿毗曇》學。其所出經，禪數最悉。"《安般序》，《祐録》六。又曰："安世高善開禪數。"《十二門經序》，《祐録》六。數者即指《阿毗達磨》之事數。印度佛徒對佛之教法綜合解釋，合諸門分析，或法數分類，如《長阿含經》中之《衆集》、《十上》、《增一》諸經已具後來對法藏之形式。其後敷宣佛法，爲聽者方便，分門記數，以相發明。安公謂世高似撰《四諦》、《十四意》、《九十八結》諸經，已見其對漢人説經即依法數。嚴浮調曰："物非數不定。"又曰："唯《沙彌十慧》，未聞深説。"《祐録》十。是則安侯講經，以數爲綱，但《十慧》則未詳釋也。而依此形式以講説，則所講者必多《阿毗

達磨》。《祐録》二安世高譯有《阿毗曇五法經》，《阿毗曇九十八結經》。凡法數之經，均冠以“阿毗曇”三字，則似說法數之契經，或可作如是稱。故安公曰“世高特專《阿毗曇》學”也。而因其於《阿毗曇》中，特說禪定法數，故曰“善開禪數”也。

安世高譯出多關於禪數，其在中華佛教之影響亦在禪法，此當於下章述之。而稽考自元壽以來，佛學在我國獨立而爲道法之一大宗，則在桓靈之世。延熹八年，桓帝親祠。九年襄楷上疏。而支讖、朔佛、安玄、支曜、康巨、嚴浮調，在洛陽譯經。康孟祥、竺大力、曇果，在獻帝時譯經。但支讖譯《般若》，實至魏晉乃風行。其餘諸人所譯，雖或亦行於世。但在當時，安侯實爲佛學界巨擘。世高於桓帝建和二年（148年）到洛陽，在桓帝祀佛（165年）前十七年。同時譯人若此之多，桓帝、襄楷祀佛讀書，亦受風尚之影響。晉謝敷《安般守意經序》《祐録》六。曰：

> 於時俊乂歸宗，釋華崇實者，若禽獸之從麟鳳，鱗介之赴虬蔡矣。

而漢末魏初《陰持入經注序》有曰：

> 安侯世高者，普見菩薩也。捐王位之榮，安貧樂道，夙興夜寐，憂濟塗炭，宣敷三寶，光於京師。於是俊乂雲集，遂致滋盛，明哲之士，靡不羨甘。……密睹其流，稟玩忘飢。

“密”當爲注經人名。其注文中嘗稱“師曰”，當即指安侯。似作者親預講次，稟玩忘飢，迨後復撮取師說而爲此注。世高出經，聽者雲集，乃目睹者所記，應頗可信也。

當時在洛譯經之安息人，又有優婆塞安玄。安息原爲東西諸國貿易之中心。《史記·大宛傳》云，安息“有市，民商賈用車及船，行旁國或數千里”。安玄者，蓋於靈帝末遊賈洛邑。以有功號曰騎都尉。性虛靜

温恭，常以法事爲己任。漸練漢言，志宣經典。常與沙門講論道義，世謂之“都尉玄”。上均見《祐録》十三。玄嘗共嚴浮調譯《法鏡經》。三國初康僧會爲之注。其序曰：

> 騎都尉安玄、臨淮嚴浮調，二賢者，年在齠齔，弘志聖業，鈎深志遠，窮神達幽。愍世蒙惑，不覩大雅，竭思譯傳斯經景模。都尉口陳，嚴調筆受。言既稽古，義又微妙。

安玄譯經，蓋年甚少，而其所講説，義又微妙，時人至稱其議論爲都尉玄，則其人聰慧可知。《祐録》亦稱“浮調綺年穎悟，敏而好學，信慧自然，遂出家修道”。《祐録·沙彌十慧章句序》，題曰嚴阿祇梨浮調所造。是浮調乃漢人出家之最早者。據此王度奏疏謂“漢朝不聽漢人出家”，實不確也。或桓靈時佛教勢盛，已弛此禁也。《沙彌十慧章句》乃浮調所撰。此亦中國撰述之最早者。據其序，謂安侯傳教，唯《沙彌十慧》未聞深説。

> 調以不敏，得與賢次。學未浹聞，行未中四，夙罹殃咎，遘和上憂。長無過庭善誘之教，悲窮自潛，無所繫心。於是發憤忘食，因閑歷思，遂作《十慧章句》。

浮調既學佛學佛二字首見於《法鏡經後序》。於世高，聽講禪數，唯十慧則未詳聞，故此撰書。《祐録》著録一卷。其序中又謂“十慧之文，廣彌三界，近觀諸身”，則乃禪觀之書也。考謝敷《安般守意經序》，有“建十慧以入微”之句，該經世高所出，中有十黠，謂數息，相隨，止，觀，還，静，四諦也。十慧似即十黠。浮調所撰，即在申明世高之遺旨。世高譯之《阿毗曇五法行經》别有十黠，按其内容，當非浮調之十慧。

《法鏡經》者，調所筆受。《十慧章句》，調所自撰。現存南北朝以前記載未言其自行譯經。吴時《法句經序》，謂“昔藍調、安侯世高、都尉、佛調譯胡爲漢，審得其體”。見《祐録》七，《僧傳》作安侯、都尉、佛調三人。“藍

調”二字疑衍。晉道安稱其出經“省而不煩，全本巧妙”。《祐録》十三。此均據其共譯《法鏡經》而言，未言其曾獨自出經也。至隋費長房始著録其所譯《古維摩經》等六部，合《十慧》爲七部。其中《内習六波羅蜜經》，《安録》入於失譯中，不知長房何因知其爲調所譯，餘五部多大乘經，不似安侯、都尉風味，且早佚失，疑長房所言只係懸揣。其中一部乃據古録及《朱士行録》，然長房自言未親見二録。然古時譯經僅由口授，譯人類用胡言，筆受者譯爲漢言，筆之於紙。故筆受者須通胡語。浮調，時人稱爲善譯，則或擅長胡語，巧於傳譯，而爲中華譯經助手之最早者。夫調能譯，且以佛理著書，又爲發心出家之最早者，則嚴氏者，真中國佛教徒之第一人矣。

支婁迦讖之譯經

與安侯同時來洛陽譯經者，以支讖爲最有關係。支讖乃支婁迦讖之簡稱，本月氏國人也。《祐録》稱其“操行淳深，性度開敏，禀持法戒，以精勤著稱。諷誦群經，志存宣法”。漢桓帝末，遊於洛陽，以靈帝光和、中平之間傳譯胡文，出《般若道行品》、《首楞嚴》、《般舟三昧》等經。又有《阿闍世王》、《寶積》等十部經，以歲久無録。安公校練古今，精尋文體，云似讖所出。《祐録》十三。晉支愍度《合首楞嚴經記》《祐録》七。有曰：

> 此經本有記云“支讖所譯出”。讖，月氏人也。漢桓靈之世，來在中國。其博學淵妙，才思測微。凡所出經，類多深玄，貴尚實中，不存文飾。今之《小品》、指《道行經》。《阿闍貰》、《阿闍世王經》。《屯真》、《伅真陀羅王經》。《般舟》，《般舟三昧經》。悉讖所出也。

此中以《小品》爲最要，亦云《摩訶般若波羅蜜經》，凡十卷，或八卷。三十品。其第一品爲《道行品》，故亦稱爲《道行經》，或《道行品經》。晉時《放光經》出，凡二十卷，九十品。二者均是《般若經》，但廣略不同。據

道安《道行經序》《祐録》七。曰：

> 佛泥曰後，外國高士抄九十章指《放光》。爲《道行品》，桓靈之世，朔佛賫詣京師，譯爲漢文。

安公《注經録序》《祐録》五。曰：

> 《道行品》者，《般若》抄也。佛去世後，外國高明者所撰也。辭句複質，首尾互隱，爲集異注一卷。

則是道安聞《道行》乃從九十章《放光經》抄出，故曰《般若》抄也。又因而《放光》稱爲《大品》，《道行》稱爲《小品》。

安公《道行序》所言朔佛者，天竺人，故姓竺。《祐録》二云，漢桓帝時到中夏，賫來《道行經》胡本。按延熹二年、四年，天竺均來貢獻。於靈帝時在洛陽譯出，爲一卷。但《祐録》卷七載有《道行經後記》曰：

> 光和二年靈帝即位十二年，179年。十月八日，河南洛陽孟元士口授天竺菩薩竺朔佛。時傳言譯者，一本作者譯。月支菩薩支讖。時侍者南陽張少安、南海子碧。勸助者孫和、周提立。正光二年漢末無正光，魏有正元(255年)。九月十五日，洛陽城西菩薩寺中沙門佛大寫之。

靈帝時朔佛於洛陽譯《道行》兩次，實不可解。今按一卷本《安録》實未著録，此據僧祐所言。則其《道行序》中所謂賫來洛陽，正指十卷本。據《後記》，十卷《道行》似係竺朔佛口授，支讖傳譯，而孟元士筆受者。朔佛賫胡本來，故由彼口授。支讖善傳譯，故彼轉胡爲漢。而漢人孟元士則筆書其文。《道行經》本朔佛所出，支讖所譯，故安公於《道行序》則言及朔佛，而作録則歸之支讖。二人共譯，故所記不同。僧祐但見二處所記不同，又未見安公《道行注》。《祐録》於安公之《十二門經注》等，均有注云"今

有”。《道行注》下未言“今有”，故知梁時此書已佚失。僅據録知注爲一卷，故誤以爲支讖光和二年譯十卷本，而同時朔佛又譯有一卷本也。

《祐録》卷七，又載《般舟三昧經記》曰：

> 《般舟三昧經》光和二年十月八日，天竺菩薩竺朔佛於洛陽出，菩薩法護此四字疑衍文。時傳言者月支菩薩支讖。授與河南洛陽孟福字元士，隨侍菩薩張蓮字少安筆受，令後普著。在建安十三年，獻帝即位十九年，208年。於佛寺中校定，悉具足。後有寫者皆得南無佛。又言建安三年，歲在戊子，應爲戊寅，198年。八月八日，於許昌寺校定。獻帝遷都許縣在建安元年。《續漢志》注云，徙都改許昌。但據《魏志》，改名在黄初二年。《魏志》如不誤，則此記應作於魏時。

合上二記，《道行》、《般舟》，蓋同時譯出。出經及傳譯者人相同。惟《般舟》筆受者孟元士外，多一張少安。按古時譯經，或由記憶誦出，或有胡本可讀。善誦讀者，須於義理善巧，但不必即通華言。故出經者之外，類有傳譯者。《道行》、《般舟》均朔佛所出而讖所譯也。但至寫經時，因係出經者所傳授，故常題爲其所譯。蓋出者不但須能諷誦，且於經有深了解，譯時能解釋其義。傳譯者僅須善方言，地位較不重要。因此《般舟》經本，或亦只題朔佛之名。故後世依録則讖譯，依經本則朔佛譯，實亦只一本，二人共出也。《長房録》於此言二人同在光和中各譯一部，其失考與《祐録》之於《道行》相同也。

又按漢《三公碑》側文有曰：

> 處士房子孟□卿，
> 處士河□□元士。

《白石神君碑》陰第一列第十行文曰：

祭酒郭稚子碧。

《三公碑》立於光和四年,《神君碑》立於六年,俱在元氏縣。三公與白石神君均元氏名山。《三公碑》側,河字下或泐"南孟"二字。而《般舟經記》南海子碧或即郭稚。二人或在二年後自豫境同到元氏也。按《三公碑》云:"或有隱遣辟語言兮,或有恬淡養浩然兮,或有呼吸求長存兮。"白石神君祠祀之立,由於巫人蓋高之請求。參看《曝書亭集跋語》。此項祭祀,均涉於神仙家言。元士、子碧如爲《般舟》譯時助手,則漢末佛教信徒仍兼好道術方技,漢代佛教之特性,於此又可窺見也。

大乘空宗教史,書闕難言。然空宗或出於大衆部,而起於印度南方。大衆部在南方流行,有案達羅各部。據西藏所傳,案達羅派已有大乘經。《般若經》中有云:"佛涅槃後,此經至於南方,由此轉至西方,更轉至北方。"見《小品般若》,《放光經》則略去西方。空宗自西傳至北方,或在迦膩色迦時。蓋《大毗婆沙》者,在其後撰出。中似引及大乘教。如説佛滅後,僞三藏出世,應指大乘教之三藏。而我國向以馬鳴爲最初宣弘大乘教者,相傳深爲迦膩色迦王所器重。此王在東漢時,又屬月氏種族。或在東漢中葉,其領土漸行大乘經。至漢之末運,《般若》、《方等》諸經始由此流至中夏。支讖,月氏人也。與朔佛共譯《道行品》,實爲中國《般若經》之第一譯。《般舟三昧》,重無量壽佛觀。在此三昧中,彌陀佛現前。故該經記中謂"後有寫者,皆得南無佛"也。此與《首楞嚴》,均爲大乘禪觀,與安世高所出之小乘禪不同。而《首楞嚴》、《三昧經》亦以支讖所譯爲初出也。《祐録》七《首楞嚴注序》末尾小注引《安録》曰,支讖於中平二年十二月八日出,此經首略"如是我聞"云云。同時有支曜者姓支,或亦月支人。譯有《成具光明三昧經》,與讖出之《光明三昧》謂爲同本異譯。《祐録》二。此亦大乘禪經,魏晉頗流行者。據支愍度《合首楞嚴經記》,漢末支亮字紀明,資學於讖,其後支越即支謙。字恭明,又受業於亮。支恭明謂亦譯《首楞嚴》。至兩晉時,支法護亦曾出之。《首楞嚴》爲魏晉最盛行經典。其來源似均出於大月氏。支讖所譯,僧祐謂《安録》載十四部,麗本作十三,誤。中多大

乘經典。而《般若》、《首楞嚴》特爲重要，此亦可知月氏佛教之影響於中土如何也。

康居國人以營商著稱。漢成帝時，都護郭舜謂康居驕黠，遣子入侍，乃欲賈市。《祐録》卷十三言，獻帝時康孟詳於洛陽譯《中本起經》。安公謂孟詳出經，奕奕流便，足騰玄趣。而同時有康巨亦作臣。者，在靈帝時出《問地獄事經》，言直理質，不加潤飾。《高僧傳》一。蓋與孟詳所譯有文質之分也。《祐録》言孟詳之先，爲康居國人，或因遊賈洛陽，因而著籍者也。

笮融事佛

《吴志·劉繇傳》曰：

> 笮融者，丹陽人。初聚衆數百，往依徐州牧陶謙。亦丹陽人。謙使督廣陵、丹陽運漕。《後漢書·陶謙傳》作“使督廣陵、下邳、彭城運糧”。遂放縱擅殺，坐斷三郡委輸以自入。既曰“三郡”，則范書謂“使督廣陵、下邳、彭城運糧”似較確實。且丹陽其時似隸劉繇。乃大起浮圖祠，《弘明集·正誣論》云：“融先事佛，遂斷盗官運以自利入，大起佛寺。”以銅爲人，黄金塗身，衣以錦采。垂銅槃九重，范書作“上累金盤”。下爲重樓，閣道可容三千餘人。范云“又堂閣周回，可容三千人”。悉讀佛經，令界内及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之。由此遠近前後至者五千餘人户。每浴佛，多設酒飯，《正誣論》云：“行人悉與酒食。”又謂“融犯酒戒”。范書“酒飯”作“飲飯”。布席於路，經數十里。民人來觀及就食且萬人，《後漢書》作“且萬餘人”。注引《獻帝春秋》：“融敷席方四五里，費以巨萬。”費以巨億計。融後爲劉繇所破，走入山中，爲人所殺。

是爲造像立寺見於記載之始。按笮融死於獻帝興平二年（195 年），陶謙約於靈帝中平五年（188 年）爲徐州刺史，獻帝初平四年（193 年）爲徐州牧。融之起佛寺，當在此時。其時江淮間疊經變亂，黄巾賊擾亂，及諸郡相

争。設酒飯，復力役，自能招致多人。而漢之末運，外戚宦官黨錮之禍繼起，社會不平等之現象又著。仲長統《昌言》有曰："在上者入則耽於婦人，出則弛於田獵。荒廢庶政，棄亡人物，使餓狼守庖厨，飢虎牧牢豚，遂至……怨毒無聊，禍亂並起。……以及今日，名都空而不居，百里絶而無民者，不可勝數。"以張角、張陵之流，聚衆謀亂，十餘年間，從者數十萬，連結郡國，八州之人莫不畢應。《後漢書·皇甫嵩傳》。人窮呼天，世亂敬鬼，亦爲自然現象。吴康僧會《法鏡經序》《祐録》六。有曰：

然時漢末魏初。干戈未戢，志士莫敢或遑，大道陵遲，内學者寡，會覩其景化，可以拯塗炭之尤崄。

佛法省慾去奢，襄楷語。惡殺非争鬬。袁宏《紀》云："本自稱西域，造浮圖本佛道，列國不相兼併。"當民生塗炭，天下擾亂，佛法誠對治之良藥，安心之要術。佛教始盛於漢末，迨亦因此歟？

晉時慧叡法師叙釋教之初興曰：《祐録》五《喻疑論》。

昔漢室中興，孝明之世，無盡之照，始得揮一作輝。光此壤。於二五之照，當是像法之初。自爾以來，西域名人，安侯之徒，相繼而至，大化文言，漸得淵照邊俗，陶其鄙倍。漢末魏初，廣陵、彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。

按《三國志注》引《江表傳》稱彭城相薛禮、下邳相笮融依劉繇爲盟主。薛禮既與笮融有交涉，或亦信佛者。廣陵相或下邳相之誤。但笮融暴戾好殺，未必佛徒所願稱道，故此廣陵相或另有其人。

牟子作《理惑論》

《弘明集》首載《理惑論》三十七篇，並注曰：一云《漢蒼梧太守牟子

博傳》，稱爲漢牟融撰。劉宋明帝時，陸澄《法論》始見著録，稱爲《牟子》。注曰：一云《蒼梧太守牟子博傳》。梁劉孝標《世説・文學》篇注始引《牟子》。陸澄序並云：

> 《牟子》不入教門，而入緣序，以特《祐録》作持。此依《内典録》所引。載漢明之時像法初傳故也。

《世説注》所引《牟子》，亦爲永平求法事。可見此文之見重視，多在其記佛法初來史事也。

此書原名《理惑論》，陳援庵先生《史諱舉例》引《北山録》注解牟子書原名《治惑論》。理字係唐人避諱改。其名《牟子》，則以作者得名。《隋志》、兩《唐志》均著録有《牟子》二卷。《隋志》並注漢太尉牟融撰。但章帝時爲太尉之牟融，字子優，范書有傳，與在靈帝撰論之牟子自非一人。今據論文，自稱爲“牟子”。《法論》亦只云“《牟子》”。《出三藏記集》十二所載之《弘明集目録》亦僅曰“《牟子理惑》”，原無“論”字，並不著牟融之名。現在《大藏經》、《弘明集》明本乃有“漢牟融”三字，然宋元麗本無之，此三字自係晚近人所加。《法論目録》謂“一云《蒼梧太守牟子博傳》”，殆言牟融字子博。案論文牟子係蒼梧人，未爲太守，且無意仕宦。查《吴志・士燮傳》，朱符時蒼梧太守係史璜，繼之者吴臣。而《孫皓傳》則有陶璜爲蒼梧太守。如陶繼吴之後，則牟子决無爲太守之事。《文學篇注》云，“與《牟子傳》記便爲不同”，又云“《牟傳》所言”，則至遲劉宋初年，此書已以“傳”名矣。

明胡應麟論及《牟子》，謂“讀其文雖猥淺，而詞頗近東京”。《少室山房筆叢》卷三二。周廣業刊《意林》，其《附編》中稱其“實爲佳文”。而孫仲容詒讓則尤贊美其文，謂“《理惑論》雖多牽綴經典，闡揚像教，於儒術不無離合。要其文字淵疋，援證奥博，非《辨正》、《破邪》諸論所能及”。《籀廎述林》卷六。兹特録其序，次加考訂焉。序文曰：

牟子既修經傳諸子。書無大小，靡不好之。雖不樂兵法，然猶讀焉。雖讀神仙不死之書，抑而不信，以爲虛誕。是時靈帝崩後，天下擾亂，獨交州差安，北方異人，咸來在焉，多爲神仙辟穀長生之術。時人多有學者，牟子常以《五經》難之，道家術士莫敢對焉。比之於孟軻距楊朱、墨翟。先是時，牟子將母避世交趾。年二十六歸蒼梧娶妻。太守聞其守學，謁請署吏。時年方盛，志精於學，又見世亂，無仕宦意，竟遂不就。是時諸州郡相疑，隔塞不通。太守以其博學多識，使致敬荊州。牟子以爲榮爵易讓，使命難辭，遂嚴當行。會被州牧優文處士辟之，復稱疾不起。牧弟豫章太守爲中郎將笮融所殺，時牧遣騎都尉劉彥將兵赴之，恐外界疑兵不得進。牧乃請牟子曰："弟爲逆賊所害，骨肉之痛，憤發肝心。當遣劉都尉行，恐外界疑難，行人不通。君文武兼備，有專對才，方今欲相屈之零陵、桂陽，假途於通路，何如?"牟子曰："被秣伏櫪，見遇日久，烈士忘身，期必騁效。"遂嚴當發。會其母卒亡，遂不果行。久之，退念以辯達之故，輒見使命，方世擾攘，非顯己之秋也。乃嘆曰："老子絕聖棄智，修身保真，萬物不干其志，天下不易其樂，天子不得臣，諸侯不得友，故可貴也。"於是銳志於佛道，兼研《老子》五千文，含玄妙爲酒漿，玩五經爲琴簧。世俗之徒多非之者，以爲背五經而向異道。欲爭則非道，欲默則不能，遂以筆墨之間，略引聖賢之言證解之，名曰《牟子理惑》云。

《牟子》之真僞爲東西學者所聚訟。疑爲僞者，《梁任公近著》第一輯中卷，法人Maspeto 一九一〇年河内《法國遠東學校雜誌》，日人常盤大定一九二〇年四月《東洋學報》。謂爲真者，孫詒讓《籀廎述林》，法人伯希和譯《牟子》，載一九二〇年《通報》中，叙其原委頗詳，周叔迦編《牟子叢殘》，詳細考訂《牟子理惑論》一書確非僞造。《燕京學報》二十期，余嘉錫《牟子理惑論檢討》。玆細繹之，疑爲僞書者，所持理由多不確實。詳見伯希和之文，周叔迦之書。而其序文所載史事，不但與史書符合，且可補正史之闕。《後漢書·朱雋傳》：雋，會稽上虞人。子晧惠棟云俗作皓。官至豫章太守。又《陶謙傳》：笮融殺豫章太守朱晧。是牟子所

言州牧之弟爲朱晧，即笮融所殺之豫章太守也。《吴志·士燮傳》：交州刺史朱符爲夷賊所殺。《薛綜傳》稱故交州刺史會稽朱符多以鄉人虞褒、劉彦之徒，分作長史。《牟子》謂交州牧遣騎都尉劉彦將兵赴其弟之難。朱符且亦爲會稽人。則《牟子》所稱之州牧蓋即朱符，亦即朱儁之子侄，朱晧之兄。因朱晧之死，而遣劉彦將兵赴之。其所言歷歷與正史相符契。其非僞書，於此可得確證。前引孫仲容諸氏均言及此。又六朝佛教僞書言及漢代佛教，類皆張大其辭。而《牟子》所言，則恰相反。其文一則曰：

問曰：子云佛至尊至快，無爲憺怕。世人學士多譏毁之。

再則曰：

問曰：吾昔在京師，入東觀，遊太學，視俊士之所規，聽儒林之所論，未聞修佛道以爲貴，自損容以爲上也。

此均惑者之所問，而牟子不以爲誣。足證佛法方在萌芽。若三寶興隆，僞作此文，必不肯直書若此也。孫仲容又據《牟子》三十七章與《藝文志》《老子傅氏經説》三十七篇，以明漢代《老子》只分三十七章，説雖新奇可喜，但似誤。各家論證甚多，因恐支蔓，不録。

佛教自西漢來華以後，經譯未廣，取法祠祀。其教旨清淨無爲，省慾去奢，已與漢代黄老之學同氣。而浮屠作齋戒祭祀，方士有祠祀之方。佛言精靈不滅，道求神仙却死。相得益彰，轉相資益。及至桓、靈之世，安侯、支讖出經較多，教法頗能直溯本源。然安清以擅知五行圖讖，早被儁異之聲。桓帝並祭二氏，以祈福祥。襄楷兼讀道書與浮屠家言。史言桓帝並祀佛老，“百姓稍有奉者，後遂轉盛”。范書《西域傳》。其興隆之由，雖在教法之漸明，而浮屠道術互相結合，必尤爲百姓崇奉之主要原因也。及至漢末，笮融大造浮屠之祠，已不聞其兼祀黄老，如楚王英、桓帝之所爲也。而牟子作《理惑論》，公然黜百家經傳，斥神仙方術。佛教自立，而不託庇他人，其精神始見於《理惑論》。不僅因其爲現存支那

撰述之最早者，而可重視也。又兩漢尊黄老之道，與陰陽道術。至魏世一變而好尚老莊之學。東京佛法本可視爲道術之一種，而魏晉釋子則襲玄學清談。牟子援引《老》、《莊》以申佛旨，已足徵時代精神之轉換。明乎此，則《理惑論》三十七章，誠佛教之要籍也。

《牟子》所表現之佛法，正值風氣之轉變，亦可於當時交州之文化徵之。自漢武帝誅吕嘉，開九郡，設交趾刺史。其後人民雖粗習漢語，然罕覩禮化。及至漢末，中原多故，南荒亦爲避亂之區，中華學術乃漸興。《後漢書》：初平中沛國桓曄避地交趾，越人化其節。《蜀志》：汝南許靖避亂走交趾，陳國袁徽時亦寄寓。《吳志》：汝南程秉事鄭康成，後避亂交州，與劉熙考論大義，遂博通五經。沛郡薛綜，少依族人，避地交州，從劉熙學。劉熙者，北海人，注《孟子》，作《釋名》，一云注《孝經》。見《經典釋文》。而其時士燮爲交趾太守。燮之祖上，魯國汶陽人，至王莽之亂，避地交州。六世至燮，又遊京師，事潁川劉子奇，名陶，著《中文尚書》，《春秋訓詁條例》。治《左氏春秋》。後爲交趾太守。其時刺史則朱符也。陳國袁徽與尚書令荀彧書，稱其於大亂之中，保全一郡，二十餘州，疆埸無事，民不失業，羈旅之徒，皆蒙其慶。蓋士燮謙虚下士，中國人士往依避難者以百數。《蜀志》云：於許靖厚加敬待。《吳志》：士燮命程秉爲長史，薛綜爲五官中郎。《牟子》序中叙朱符時事，中言太守聞其守學，謁請署吏。又云："太守以其博學多識，使致敬荆州。"當時蒼梧太守係史璜，交趾太守爲士燮。按牟序原文，似指蒼梧太守。但觀於士燮之招納人士，而且與牟子同爲蒼梧人，燮，蒼梧廣信人。則牟子或亦燮所激賞，時牟子年方盛。而與任程秉、薛綜爲吏，用意正復相同也。若然，則士燮於當世奇材異能之士，均所招禮，固不獨儒林也。《牟子》曰："是時靈帝崩後，天下擾亂，獨交州差安，北方異人，咸來在焉，多爲神仙辟穀長生之術，時人多有學者。"交州被中華教化未久，思想比較自由。而交趾時已通海外諸國，桓、靈之世，日南徼外天竺、大秦等數重譯貢獻，《後漢書・南蠻傳》《西域傳》。而其通中原亦常由海程。《後漢書》：桓曄自會稽浮海至交趾。《蜀志》：許靖在會稽，與多人浮涉滄海，南至交州，經歷東甌、閩越之國，行經萬里，不見

漢地。則是時交州爲東西海程之中心，因能吸收異教殊俗，思想較中州能自由開發。牟子生平學問信仰，兼收並蓄，常有轉變，實充分表現五方雜處、交通頻仍地方之精神。牟子修經傳諸子，誦五經，讀兵法及神仙不死之書。《太平道經》恐亦曾得讀。《牟子》云："王喬、赤松八仙之籙，神書百七十卷。"于吉《太平清領書》係百七十卷。據其自陳，曾信方術，後解大道而信佛。亦謂先亦嘗學辟穀之術。

> 吾未解大道之時，亦嘗學焉。辟穀之法，數千百術。行之無效，爲之無徵，故廢之耳。觀吾所從學師三人，或自稱七百、五百、三百歲，然吾從其學，未三載間，各自殞没。

漢時道術、浮屠並稱。牟子好道術、信佛教雖有先後，但亦可見二者之可相提並論。佛法不過如牟子所謂"九十六道，佛爲最尊"耳。而迹牟子之所以信佛，則由好玄理。其言曰：

> 吾既覩佛經之説，覽《老子》之要，守恬淡之性，觀無爲之行，還視世事，猶臨天井而窺溪谷，登嵩、岱而見丘垤矣。

牟子之信佛道，蓋亦由有會于《老子》。故又自稱鋭志於佛道，兼研《老子》五千文。是已棄道術而談玄理。漢代佛教，附庸方術。魏晉釋子，雅尚《老》、《莊》。牟子恰爲過渡時代之人物。則牟子《理惑論》者，爲中國佛教史上重要之一頁也。

漢代佛法地理上之分布

佛法來華，先經西域。在漢代，我國佛教淵源，首稱大月氏、安息與康居三國。安息雖聞善海上貿易，但范書《西域傳》，章帝章和元年遣

使獻獅子及拔符，形似麟而無角。和帝永元十三年復獻獅子及大鳥，則其通中國，非全由海道。至若月氏、康居，則自常經陸路來華。凉州、長安，故爲佛法傳來之所必經。但史書闕載，其地教法流行狀況不可得言。至若東京，則爲漢代譯經唯一之地點。支讖、安清均止於此。安清宣化，聽者雲集。嚴浮調在洛出家。桓帝奉佛，北宫已立浮屠之祠。而《道行經後記》洛陽城西有菩薩寺。《般舟三昧經記》言於洛陽佛寺校定，則東都確已有佛寺。而同記中，謂經在許昌寺校定。又《水經·汳水注》，襄鄉浮圖，漢熹平中某君所立，死因葬之，其弟刻石樹碑。又《高僧傳·安世高傳》，謂其曾至桑垣。而魏時《放光經》送至倉垣，其地有水南、水北二寺。《祐録》七《放光經記》。倉垣想即桑垣，其城亦臨汳水。據此則洛陽以東，淮水以北，佛教已有流傳。

楚王英所轄地，約跨今蘇皖豫齊諸省，原有彭城(今徐州)八城，漢明帝特爲楚王英益以取慮、昌陽二縣(臨淮)。在淮河之南北。及永平十三年，英以罪廢徙丹陽涇縣，今南京西南安徽轄境。賜湯沐邑五百，從英南徙者數千人。《明帝本紀》及《金樓子》卷三。佛教或因之益流布江南。故漢末丹陽人笮融，在徐州、廣陵間大起浮屠寺。夫笮融爲丹陽人，而在徐州、即彭城。廣陵間佛事若是之盛，丹陽爲英所徙之地，徐州爲楚國治所，不能謂與之無關係也。

兹以群書可信之記載，表列漢代佛教分布之地方於下：

楚王英	彭城等八城　臨淮二縣　丹陽涇縣
桓帝	洛陽
襄楷	平原濕陰人今臨邑縣地
某君	襄鄉浮圖
《般舟經》校定	許昌寺
笮融	丹陽　下邳　彭城　廣陵
陳惠安世高禪學之繼承人	會稽
韓林同上	南陽
皮業同上	潁川
嚴浮調	臨淮人　洛陽

孟福支讖筆受者，字元士　　洛陽
張蓮同上，字少安　　洛陽
牟子　　蒼梧　交趾

漢代譯經大概均在洛陽。惟《高僧傳》謂安世高曾行迹江南九江、會稽、豫章、廣州一帶。其所記既涉奇誕，又自相矛盾。蓋雜取《宣驗記》、邯亭神一段，據法琳《辨正論》係出《宣驗記》。曇宗《塔寺記》、劉璆《寺塔記》、《荆州記》諸書，類皆距漢末年代已遠，而且均出江南人手筆。六朝時南人好撰神怪小説，其言多不可信。而慧皎既兼採諸書，安侯在洛事迹所記遂極簡單，亦若此師之遺烈反盛於南方。慧皎，梁之會稽人。《高僧傳》所載均南詳北略，爲此書之一缺陷，固亦不僅於《安清傳》爲然也。皎之《世高傳》原以《祐録》之傳爲藍本。且東漢安息通華，非必由海道經交、廣入洛。而《高僧傳》明言世高宣經事畢，值靈帝之末，關洛擾亂，乃振錫江南。則其影響所及，仍以江淮以北爲盛也。《長房録》著録安清所譯百七十六部，多爲《祐録》所不載，乃曰"諸經在江南所譯"，則本出長房揣度之辭。《三寶記》向以雜亂見譏，其言甚不可信也。

由上所言，佛教入華，主要者爲陸路。自漢武開通西域以來，中外交通，據史書所載，多由陸路。西漢雖有海上交通，見《漢書·地理志》。然當不盛。及至東漢，日南徼外從海外貢獻。會稽、交趾均有海上交通。安世高之徒陳惠，乃會稽人。而交趾之牟子，著論爲佛道辯護，則佛法由海上輸入，當亦有其事。然佛教東漸，首由西域之大月氏、康居、安息諸國。其交通多由陸路，似無可疑。即在兩晉，天竺僧徒來華亦大多數不取海程。據此則梁任公謂漢代佛法傳入先由海道，似不可信也。又梁任公舊常分中國思想爲南北兩系，謂江淮人對於玄學最易感受，故佛教先盛於南。而法人伯希和謂早期佛教有揚子江下流教派與北方教派之分。一九二〇年《通報》:《牟子譯文序》。亦均不可通之論也。夫楚王英固爲信佛最早而最顯著之人。然觀於其建武二十八年始就國，而其兄弟中又多交接方士。其染佛化，任公謂其必不自洛陽，其不可通一也。安世高在洛陽譯經，"聽者雲集"，乃據漢晉之記載。其行化江南吳粵，則江南晚

出之神話，任公執此而謂佛教盛於南，不可通二也。襄楷原籍在今山東省。其時山東與江蘇之交通，不能謂較與洛陽更形便利，而襄楷得讀之《四十二章經》，必來自洛陽。伯希和乃據襄楷言佛，乃謂佛教自江蘇傳至山東，其不可通三也。襄楷有化胡之言，魚豢亦載之。而魚乃京兆人。見《史通・正史篇》。"桑門"諸譯名，見於明帝詔書，張衡《西京賦》。平子南陽人，少遊京師。而伯希和謂化胡傳説，"桑門"譯名，均屬揚子江下流教派，其不可通四也。至若彭城地屬可南可北。其距大江與伊洛路程遠近雖頗有差異，而交通則同其暢達。伊存授經之事，似在洛陽，乃佛教傳來最早之事迹，桓、靈之際，三寶亦興隆於東都。而謂楚王英受南方教化，屬揚子江下流，佛教先盛於南，其不可通五也。

東漢洛陽爲首都，西通西域，遂爲佛教重鎮。此外佛教不盛於南陽荆襄或大河以北，而獨盛於齊楚以及江淮之間者，蓋亦有説。《史記・樂毅傳》：黄老之學出於齊。蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。《封禪書》：燕齊海上之方士不可勝數。又言漢武帝信李少君，"而海上燕齊怪迂之方士，多更來言神仙事矣"。而其時淮南王招納方術之士千餘人。則北方燕齊之學，已布江淮之間。故至東漢之初，濟南、阜陵、原淮南地。廣陵及楚諸國王，均信方術。招納者有漁陽方士。其時方仙道盛行於淮濟一帶，佛教初來，被視爲一種之道術。因而彭城廣陵間，亦盛行其教。又按《江表傳》，稱于吉瑯琊人。《吳志》注。襄楷亦稱宫崇爲瑯琊人。東漢瑯琊國，當今膠東沿海地。而瑯琊縣近海上之勞山。太平道發源於此。瑯琊與楚國，東漢俱屬徐州。而瑯琊、平原襄楷、平原濕陰人。則現均屬山東。楚王英、笮融、襄楷所在地域，與道教發源地不遠也。夫東漢常並祀佛老。黄老之道以及方士托名於黄老之方術，其盛行之地亦即佛教傳播之處，爲理之所應然。但道術源出燕齊，漸及江淮。佛教來自西域，首至伊洛，既不能有南北文化系統之分，亦不能因此而執佛教早先由海上輸入。梁任公曰："楚王英信佛，固屬個人信仰，然其受地方思想之熏染，蓋有不可誣者。"吾固亦贊同其説。然英之信佛非即可證明自海道移植，而地方思想固亦北方之風氣，其所推論，案之事實，失之遠矣。

第五章　佛　　道

《莊子·天下篇》舉儒墨陰陽名法諸學，總名之爲道術。漢初司馬談《論六家要指》，以黄老之清净無爲曰道家。《漢書·藝文志》從之。然《史記·封禪書》，已稱方士爲方仙道。漢末乃有太平道。而東漢王充《論衡·道虚篇》，以辟穀養氣神仙不死之術爲道家。此皆後世天師道教之始基。而當時漸行流布之佛教，亦附於此種道術。《牟子》稱釋教曰“佛道”。《四十二章》自稱佛教爲釋道，爲道法。而學佛則曰爲道，行道，學道。蓋漢代佛教道家本可相通，而時人則亦往往並爲一談也。

精靈起滅

漢代佛教最重要之信條爲神靈不滅、輪轉報應之説。袁彦伯《後漢紀》曰：

> 又以爲人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡皆有報應。故所貴行善修道，以煉精神而不已，以至無爲，而得爲佛也。

又曰：

> 然歸於玄微深遠，難得而測，故王公大人觀生死報應之際，莫不矍然自失。

范蔚宗《後漢書》亦曰：

> 又精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。

《牟子》書謂世俗非難佛道者曰：

> 孔子曰："未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？"此聖人之所紀也。今佛家輒説生死之事、鬼神之務，此殆非聖哲之言也。

夫既謂佛家輒説生死鬼神，可見此爲當世佛徒所常言。《理惑論》又云：

> 問：佛道言人死當復更生，僕不信此言之審也。

牟子答辭謂滅者身體，而神則不死：

> 魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實。根葉生必當死，種實豈有終亡？得道身滅耳。《老子》曰："吾所以有大患，以吾有身也，若吾無身，吾有何患？"又曰："功成，名遂，身退，天之道也。"

惑者復問：

> 爲道亦死，不爲道亦死，有何異乎？《四十二章》有云，人爲道亦苦，不爲道亦苦。

牟子答言：

> 有道雖死，神歸福堂。爲惡既死，神當其殃。

此乃報應之説。《四十二章經》有曰："惡心垢盡，乃知魂靈所從來，生死所趣向，諸佛國土道德所在耳。"經中涉及輪迴報應，其言非一。至若無我一義，則僅見於下列一章。

> 佛言，熟自念身中四大，名疑是各字。自有名，都爲無吾，我者寄生亦不久，其事如幻耳。

"無我"此譯"無吾"。漢魏經典又稱"非身"。蓋無我僅認爲精靈起滅，寄生不久，形盡神傳，其事如幻。釋迦教義，自始即不爲華人所了解。當東漢之世，鬼神之説至爲熾盛。佛教談三世因果，遂亦誤認爲鬼道之一，内教外道遂並行不悖矣。

《史記·封禪書》：武帝初即位，尤敬鬼神之祀。於是李少君言上曰"祠竈則致物"云云。《漢書》如淳注曰：物，謂鬼物也。而方士少翁亦能致鬼。東漢王充《論衡》尤多辨世俗鬼神之説。《論死篇》云："世謂死人爲鬼，有知能害人。"又曰："世間死者，今生人殄而用其言，及巫叩元絃，下死人魂，因巫口談。"則時人固信鬼可據巫之形體也。王充又謂"死人不能生人之形以見"。又言"未有以死身化爲生象者也"。此皆指鬼魂具人之形狀而言。未嘗論及輪迴之説。其《福虚篇》曰："世論行善者福至，爲惡者禍來。"此亦僅謂禍福降於本身，或至子嗣，而非及身行善，來生受報也。《論死篇》又有曰：

> 或曰：鬼神，陰陽之名也。陰氣逆物而歸，故謂之鬼。陽氣導物而生，故謂之神。神者，伸也。申復無已，終而復始，人用神氣生，其死復歸神氣。

鬼神蓋陰陽二氣之别名。王充據此破斥世俗之所謂鬼神。但桓帝時邊韶作《老子銘》中有曰：

> 厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也。或有"浴神不死，是謂玄牝"之言，由是世之好道者，觸類而長之。以老子離合於混沌之氣，與三光爲終始，觀天作讖，缺降什斗字。星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四靈在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蟬蜕渡世，自羲、農以來，缺。爲聖者作師。

王充謂人禀神氣以生，其死復歸神氣。雖無輪迴之説，然元氣永存，引申之則謂精神不滅。邊韶言：老子離合於混沌之氣，與三光爲終始。固不但好道者根據"浴神不死"之句，且亦用陰陽二氣之義，觸類而長之。因謂老子即先天之道，遺體相續，蟬蜕渡世。《論死篇》亦用蟬蜕喻生死。形體雖聚散代興，而精神則入玄牝而不死。佛家謂釋迦過去本生，歷無量劫。道家亦謂老子自羲、農以來，叠爲聖者作師。《魏書·釋老志》云，老子"授軒轅於峨嵋，教帝嚳於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨"云。蓋述老子自黄帝以來，叠次下生，教化聖者。又現存葛洪《神仙傳》卷一，歷述老子自上下三皇及羲、農以來十二代叠降生爲仙師，文煩不具録。道家主元氣永存，釋氏談生死輪轉，因而精靈不滅，因報相尋，遂爲流行信仰。輪迴報應，原出内典。浴神不死，取之道經。二者相得而彰，相資爲用，釋、李在漢代關係之密切，於此已可見之矣。

省慾去奢

《四十二章經》全書宗旨，在奬勵梵行。其開宗明義，即曰沙門常行二百五十戒，爲四真道行，進志清净。其餘各章，教人克伐愛慾，尤所常見。

"使人愚蔽者，愛與慾也。"

"人懷愛慾，不見道。"

"心中本有三毒，踴沸在内，五蓋覆外，終不見道。"

"愛慾之於人，猶執炬火逆風而行。"

“人爲道，去情慾，當如革見火。”

“人從愛慾生憂，從憂生畏。”

愛慾之大者爲財色。

“財色之於人，譬如小兒貪刀刃之蜜。此章亦見支謙《孛經抄》，惟小兒作狗。”

“人繫於妻子寶宅之患，甚於牢獄桎梏。”

“愛慾莫甚於色，色之爲慾，其大無外。”

因視財色爲愛慾之根。故沙門去世資財，出家學道。《牟子》曰：“沙門棄妻子財貨，或終身不娶。”又曰：“佛道崇無爲，樂施與，持衆戒，兢兢如臨深淵。”袁宏《後漢紀》亦曰：“沙門者，漢言息也。蓋息意去慾，而歸於無爲也。”

“歸於無爲”，見於《牟子》，“道者，導人致於無爲”。亦見於襄楷之疏。“此道貴尚無爲”。無爲乃涅槃之古譯，而其意實出於《老子》，所謂順乎自然也。順乎自然，則不溢其情，不淫其性，《牟子》。歸真返樸，省慾去奢。黄老之學，本尚清净無爲。司馬談曰：《史記・太史公自序》。

> 凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。

《漢書・藝文志》曰：

> 神仙者所以保性命之真，而遊求其於外者也。聊以蕩意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。

欲保性命之真，須精神内守，而不爲外物所誘。《淮南・精神訓》曰：

> 五色亂目，使目不明。五聲嘩耳，使耳不聰。五味亂口，使口爽傷。趣舍滑心，使行飛揚。此四者，天下之所養性也。然皆人累

也。故曰：嗜慾者使人之氣越，而好憎者使人之心勞。弗疾去，則志氣日耗。

人淫於嗜慾，則愚闇不明。《四十二章經》："使人愚蔽者，愛與慾也。"鑑明者塵垢弗能薶，神清者嗜慾弗能亂。見《俶真訓》。《四十二章》亦云："譬如磨鏡，垢去明存。"故《精神訓》又曰：

使耳目精明玄達而無誘慕，氣志虛静恬愉而省嗜慾，五藏定寧充盈而不泄，精神内守形骸而不外越，則望於往世之前，而視於來世之後，猶未足爲也，豈直禍福之間哉！

又"精神盛而氣不散則理，理則均，均則通，通則神，神則以視無不見，以聽無不聞"。有三明，則得六通，六通之一爲宿命通。《四十二章》有曰：

有沙門問佛，以何緣得道，奈何知宿命？佛言：道無形相，知之無益。要當守志行。譬如磨鏡，垢去明存，即自見形。斷欲守空，即見道真，知宿命矣。

《淮南・原道訓》又謂全身養性，與道爲一，則可謂有天下。

夫有天下者，豈必攝權恃勢操殺生之柄而以行其號令耶？吾所謂有天下者，非此謂也，自得而已。

自得者則渾然而往，逯然而來，形若槁木，心若死灰。

是故視珍寶珠玉猶石礫也。視至尊窮寵猶行客也。視毛嬙、西施猶頬醜也。《精神訓》。

《四十二章》之末亦曰：

> 佛言：吾視諸侯之位如過客，視金玉之寶如礫石，視氎素之好如弊帛。

行道者屏除嗜慾，其結果必至等富貴於朝露，見美人爲髑髏，固亦中外學説中所常有也。

案張衡《西京賦》叙述長安多佳麗，而曰："展季桑門，胡能不營。"襄楷亦引佛視玉女爲衆穢之言。蓋沙門不近女色，中國道術所無，且漢時方士已有房中術。當甚爲時人所驚奇。但襄楷之諫桓帝，已云"陛下婬女艷婦，極天下之麗，奈何欲如黄老乎?"則當世黄老之徒似亦以節淫慾見稱也。考漢代學人，僅張衡、襄楷述及佛教。《後漢書·方技傳》謂張衡爲陰陽之宗，而襄楷亦擅術數之學，二人之知佛教，固又可證浮圖方技關係之密切也。

克慾方法，大别爲二：一爲禪定，一爲戒律。《四十二章經》言：優婆塞有五事戒，沙門有二百五十戒。《牟子》亦曰："沙門二百五十戒，日日齋，其戒非優婆塞所得聞也。"自漢以來，佛家恒聞大戒有二百五十。至東晉釋道安時，始知戒實不只此數。至若漢代沙門奉行戒律之詳情，當於下論及之。

禪法之流行

"禪定"一語，不見於《四十二章經》中，然經謂"覩天地，念非常，是謂無常觀也"。又言"誦經比調琴，須緩急得中"，此見於《雜阿含》卷九之"二十億耳"一段。所謂誦經者，實行禪之誤。又云："人愚以吾爲不善，吾以四等慈護濟之。慈悲喜原文奪悲喜二字。護，亦作捨。號曰四等。"即禪法之四無量也。而此外各章所謂行道，如謂"爲道如鍛鐵"，又謂"行

道不爲鬼神所遮"，似指魔嬈亂。似即禪定之古譯。然在東漢桓帝以前，史書闕載，佛教禪法未聞流行。及支讖譯《般舟三昧》、《首楞嚴》二經，支曜出《成具光明定意經》。而漢晉間《般舟》有二譯，《首楞嚴》有七譯，《成具》有二譯。均見《祐録》二末。可見大乘禪法之漸盛也。而漢魏二代，安世高之禪法則似尤爲學佛者所風尚。世高特善禪數。大小《十二門》、《修行道地》、《明度五十計校》均爲禪經，悉安侯所出。而其譯大小《安般守意經》，以上諸經《祐録》均著録。尤爲中夏最初盛傳之教法。漢末魏初，康僧會《安般守意經序》《祐録》六。曰：

> 余生末踪，始能負薪，考妣殂落，三師凋喪，仰瞻雲日，悲無質受，睠言顧之，潸然出涕。宿祚未沒，會見南陽韓林、潁川皮業、皮一作文，一作大。會稽陳慧。此三賢者，信道篤密，執德弘正，烝烝進進，志道不倦。余從之請問，規同矩合，義無乖異。陳慧注義，余助斟酌，非師不傳，不敢自由也。

按韓林、皮業、陳慧似均同學於世高，而所學者爲禪法。陳慧且注《安般》。蓋與浮調之撰《十慧章句》，同爲敷演《安般》者。而康僧會則似學於陳慧等，爲世高之再傳也。《高僧傳》謂：世高曾封一函，内言"尊吾道者居士陳慧，傳禪經者比丘僧會"。而序中所謂"烝烝進進，規同矩合"，似指精進不懈，悉依禪法。是世高曾教人習禪。而漢末韓林、皮業、陳慧，則以行禪知名者也。

蓋聞入佛法有二甘露門，一不净觀，一持息念。觀不净者，坐禪嘗以白骨死尸爲對象。其法較爲艱難。持息念者，即念安般，乃十念之一。安般者，出息入息也。禪心寄託於呼吸，與中國方士習吐納者相似。吐納之術，不知始於何時。《莊子》外篇《刻意》有"吐故納新"等語。桓譚《仙賦》有云："王喬、赤松，呼則出故，翕則納新。"王充《論衡・道虚篇》云："道家相誇曰：真人食氣。以氣而爲食，故傳曰食氣者壽而不死。"又云："道家或以導氣養性，度世而不死。"《牟子》曰："聖人云：食穀者智，食

草者癡，食肉者悍，食氣者壽。”吐納之術，見於《參同契》，所言甚略。然其詳則多賴後人之疏釋。《抱朴子・釋滯篇》詳述胎息，但亦不能確定是否爲漢世道家所行。但在漢末則有荀悦《申鑑》卷三叙治氣之術。略曰：

> 夫善養性者無常術，得其和而已矣。鄰臍二寸謂之關。關者所以關藏呼吸之氣，以稟授四氣也。故長氣者亦關息。氣短者，其息稍升，其脈稍促，其神稍越。至於以肩息而氣舒，其神稍專，至於以關息而氣衍矣。故道者常致氣於關，是謂術。

長息短息亦見於《安般守意經》。道家之吐納，固不能僅據此而謂其必因襲佛家之禪法。按《抱朴子》謂吐納時數息，並注意鼻端，此與《安般》所言相符，或實得之佛法。又《莊子・刻意篇》、《論衡・道虚篇》，有“吹呴呼吸，吐故納新”云云。《安般》謂息有風氣息喘四事，二者亦類似。但其解釋各異，則實偶然之相合也。但當世《安般》禪法之流行，必因其與道術契合，則似無可疑也。

漢末向栩少爲書生，性卓詭不群，恒讀《老子》、《莊子》。見《御覽》引《范史》。博覽群籍，兼好黄老古疑是玄字。虚。見《群輔録》。狀如學道，又似狂生。好被髪，著絳綃頭。《吳志・孫策傳注》引《江表傳》云：“張津爲交州刺史，舍前聖典訓，廢漢家法律，常著絳帕頭，鼓琴焚香，讀邪俗道書，云以助化”云云。絳帕頭非漢人常服。常於竈北，坐板床上，如是積久，板乃有膝踝足指之處。常入市行乞。後值張角之亂，宦官張讓讒栩，謂疑與角爲内應，伏誅。上見《後漢書》本傳。栩蓋亦好道術之士。其久坐似係道家禪法。栩爲河北朝歌人，而安侯弟子有南陽韓林、潁川皮業。陳慧則南方會稽人。康僧會在吳。而據道安《大十二門經序》，此經係嘉禾七年在建業周司隸舍寫。見《祐録》六。則漢末魏初，河北江南及中州一帶固均有禪學也。而《太平經》中“守一”之法，固得之於佛家禪法，則山東禪法之流行，亦可知也。下詳。

仁慈好施

漢代佛教特重屏除私慾，《四十二章》特表明此義。而禪定則袪練神明之方法，故漢末頗爲流行。私慾之根，爲貪嗔癡三毒。佛家勸人捐財貨，樂施與，所以治貪。不殺伐，行仁慈，所以治嗔。戒殺樂施雖爲印度所常行，然在中國則罕見，故漢代常道及之。明帝詔云：楚王英“尚浮屠之仁祠”。班勇記天竺事，列其“奉浮圖，不殺伐”。《後漢書·西域傳》。襄楷曰：“此道好生惡殺。”袁彦伯《後漢紀》亦曰：“其教以修善慈心爲主，不殺生。”此則其所謂仁慈者，以不殺最爲世所稱道。又《四十二章經》曰“佛道守大仁慈，以惡來，以善往”，此則以犯而不校、無嗔恚心爲大仁慈也。

《四十二章經》謂沙門“去世資財，乞求自足”，“爲道務博愛”，“博哀施”，“德莫大施”。《牟子》謂“佛家以空財布施爲名”。而當時所謂布施，特重以飯食給人。《四十二章經》有飯善人一章。楚王英設伊蒲塞桑門之盛饌。明帝並還其所貢獻財帛佐助其事。則飯僧之制，最初即流行。漢末笮融，每浴佛，多設酒飯，布於路，經數十里，任人就食，則其施飯規模甚大。亦可見漢代布施功德首在此也。

漢代方士，不聞戒殺。武帝時謬忌奏泰一方，謂以太牢祭。《史記·封禪書》。桓帝祭老子以三牲。《東觀漢記》。至若布施，則亦爲治黄白術者所不言。武帝時，李少君以方術遊諸侯，人聞其能使物及不死，更饋遺之。常餘金錢衣食，人皆以爲不治產業而饒給。《封禪書》。楊王孫者，學黄老之術，家業千金，厚自奉養生，亡所不致。《漢書》本傳。其行事均與重布施之沙門異其趣。但後漢時，蜀中高士有折像者，幼有仁心，不殺昆蟲，不折萌芽。能通京氏《易》，好黄老家言。原有資財二億，僮八百人。像感多藏厚亡之義，謂盈滿之咎，道家所忌，乃散金帛資產，周施親疏。自知亡日，召賓客九族飲食辭訣，忽然而終。卒後家無餘資。《後漢書·方術傳》。則東漢奉黄老者，固亦有戒殺樂施者也。至若《太平經》常

言樂施好生，則尤與佛家契合。此當於下及之。

佛陀祭祀

漢代佛教信形神有别，形體有聚散，神明永不滅。但因過去作業，來生受報，神明遂輪轉於生死無常之苦海。天地山川，均非常住。人命尤在呼吸間，自生至老，自老至病，自病至死，其苦無量。心惱積罪，生死不息，其苦難説。上雜録《四十二章經》。釋迦世尊，感極深而願遂弘，曰："萬物無常，有存當亡，今欲學道，度脱十方。"《牟子》。所謂學道者，首在屏除愛慾，宅心仁慈，故定戒律，行禪法，禁殺生，貴施與，修持積久，則可得道，成阿羅漢，《四十二章》。或曰成佛。《牟子》。阿羅漢者，能飛行變化、住壽命、動天地。次爲阿那含。阿那含者，壽終魂靈上十九天，於彼得阿羅漢。次爲斯陀含。一上一還，即得阿羅漢。次爲須陀洹。須陀洹者，七死七生，便得阿羅漢。《四十二章經》。

阿羅漢者，蓋人之神魂修行得道，已脱生死苦海，故能飛行變化，住壽命，動天地。漢魏之所謂佛，亦謂其能飛行虚空，身有白光。見《牟子》諸書永平求法記載。人未解脱時，則爲鬼物。既解脱後，則爲神人。鬼物沉溺於生死苦海，而神人則能變化，住壽命。住壽命者，由中國人視之，亦如長生久視也。按巴利文經，"阿羅漢"訓釋無飛行住壽云云。《四十二章經》所言，疑經華人改削。漢代既視佛爲變化不死之神人，故齋戒祭祀遂爲此教之主體。范蔚宗曰："漢自楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾，將微意未譯，而但神明之邪?"《西域傳》論。據上所言，則神靈不死乃時人共同之信仰，奉佛爲神明，爲齋戒祭祀，固由此根本之信仰而來也。

《後漢紀》曰："佛身長一丈六尺，黄金色，項中佩有日月光，變化無方，無所不入，故能化通萬物，而大濟群生。"袁宏所記，或本出於《東觀漢紀》。則漢人必因其能普濟衆生，而祀之求福。《東觀漢紀》曰："桓帝設祭器，用三牲祠祀老子，以求福祥也。"桓帝既並祀二氏，則其

祭浮屠，或亦陳中國祭器，並用三牲，而其意則在“求福祥”也。《高僧傳·曇柯迦羅傳》謂魏時“設復齋懺，事法祠祀”。吾人雖未知其詳，但漢代流行之教理，既與中國道術相通，則其齋懺事法祠祀，亦理所必然，不獨因其時戒律未具，而遂採華人法度也。由此言之，則漢代佛教爲道術祠祀之一，實無可怪也。

漢世僧伽

晉時王度上石勒疏曰：“往漢明感夢，初傳其道。唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神。其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前軌。”《僧傳》。然據漢明帝與楚王英詔書，其時已爲桑門伊蒲塞設饌。楚王門下所招待者，未必即全爲西域人。《弘明集》載宋何承天與宗少文書云：“笮融之賙行饉。”古譯比丘爲“除饉”，是笮融所飯，已有出家佛徒。數雖不如范書、陳志所言之多，但漢末沙門似不少也。又桓帝時嚴浮調確已出家。見前。《理惑論》末云：“願受五戒，爲優婆塞。”以意度之，漢人雖有沙門，但受五戒未出家之居士或較多。桓帝時，安玄譯《法鏡經》，叙佛告居士郁伽長者以在家出家行法。魏初康僧會爲之注。其後又有人爲之理其闕失。失名之《法鏡經後序》自言理其闕失，對於此經用功甚勤，乃魏晉間人。《陰持入經注》亦引之。此經行世若此。或因其中佛爲居士說在家之法，正應當世之需求也。

漢代於西域譯經傳教者恒尊之爲菩薩。《祐録》卷七《道行經後記》、《般舟三昧經後記》稱竺朔佛爲天竺菩薩，支讖爲月氏菩薩。《祐録》十嚴浮調《沙彌十慧章句序》云：“有菩薩者，出自安息，字世高。”是稱安清爲菩薩。《高僧傳》謂：西晉竺法護世居燉煌，死而化道周洽，時人咸謂燉煌菩薩也。但據當法護時所撰之《出經記》，或稱天竺菩薩，如《須真天子經記》，《祐録》七。或稱月氏菩薩，如同卷《賢劫經記》。或稱菩薩沙門，同卷《阿維越致經記》。而《持心經記》則稱燉煌開士。開士即菩薩之意譯，則法

護並非死後有此號，是菩薩亦當時通用於譯經師之尊稱也。

漢代戒律未具，沙門之威儀不可得詳。但所可知者有數事。(一)沙門謂有二百五十戒。但《祐録》卷三謂中夏聞法亦先經而後法。《高僧傳》謂魏時曇柯迦羅始授戒，譯《僧祇》戒本。則漢代戒律，或僅由西域人口傳應用條款，而未全譯出。《牟子》曰，沙門二百五十戒，非優婆塞所得聞。漢人出家者稀，自亦不須廣譯戒律。(二)優婆塞有五戒，已見於《四十二章經》。《理惑論》有“願受五戒”之言，則當時或多有受之者，牟子或即其一也。牟子又曰：“佛家以酒肉爲上戒。”食肉飲酒，均屬於五戒中，亦可證優婆塞所奉戒當時流行也。(三)“沙門剃頭髮，披赤布，見人無跪起之禮，威儀無盤旋之容止，時人譏其違貌服之制，乖搢紳之飾。”《牟子》。而不蓄妻子，尤爲時人所驚怪。(四)楚王英爲浮屠齋戒祭祀。明帝謂其“尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓”。其所謂“齋”不可得知。但必爲祭祀時所行之齋戒。漢制齋天地七日，宗廟山川五日，小祠三日。《續漢書·禮儀志》。楚王英齋三月猶未斥爲違制，當因行佛教之歲三齋也。《弘明集·奉法要》云：“歲三齋，謂正月、五月、九月也。”此乃居士所行。至若沙門，則牟子謂其“日日齋”也。(五)《四十二章經》云，沙門剃除鬚髮，去世資財，乞求自足，日中一食，樹下一宿。剃髮施與，當爲漢地沙門所行。乞食則未有明證。僅知漢好黄老之向栩謂常入市乞食，而《太平經》亦言有乞食者，疑漢代沙門即有行者。日中一食，日中者，日午也。即後世之所謂過中不食。六朝盛行八關齋，即以此爲主。佛戒有十二頭陀行，或作十三。過時不食，樹下住宿，均屬之。漢代沙門是否均遵行之，已不可考。

依意度之，漢代西域傳教之人，雖有因信仰熱烈發願東來者，如安清、支讖。但其中必有外國之使臣，或質子，或商人，原因政治貿易關係，遠至中國，但以其人奉教，而間有傳授。如伊存口授佛經，則大月氏王使也。安玄譯經，則因賈遊洛陽者也。《理惑論》曰：“今沙門耽好酒漿，或蓄妻子，取賤賣貴，專行詐紿。”此蓋指交州之沙門。交州有海上貿易，與外國交通，則其地外商或有信教者但不必即爲已出家之沙門。其

蓄妻子，逐什一之利，固不可證明初期佛徒之腐敗。至若飲酒則笮融曾廣以酒飯布施，此已破優婆塞戒，而公然大規模行之，則其時戒規之雜亂可知也。

《太平經》與佛教

《太平經》者，上接黄老圖讖之道術，下啓張角、張陵之鬼教，與佛教有極密切之關係。玆分三事説之。(甲)《太平經》反對佛教，(乙)但亦頗竊取佛教之學説，(丙)襄楷上桓帝疏中所説。

(甲)按東漢佛教流行於東海，而《太平經》出於瑯琊，壤地相接，故平原濕陰之襄楷，得讀浮屠典籍，並于吉神書。則此經造者如知桑門優婆塞之道術，固亦不足異。經之卷百十七，言有“四毁之行，共汙辱皇天之神道，不可以爲化首，不可以爲法師”。而此四種人者，乃“道之大瑕，病所由起，大可憎惡”，名爲“天咎”。一爲不孝，棄其親。二曰捐妻子，不好生，無後世。三曰食糞，飲小便。四曰行乞丐。經中於此四行，斥駁之極詳。夫出家棄父母，不娶妻，無後嗣，自指浮屠之教。而《論衡》謂楚王英曾食不清，則信佛者固亦嘗服用糞便也。至若求乞自足，中華道術亦所未聞。故《太平經》人，極不以此爲然。其卷百十二有曰：

> 崑崙之墟有真人，上下有常。真人主有録籍之人，姓名相次，高明得高，中得中，下得下。《尚書帝驗期》云，王母之國在西荒，凡得道授書者，皆朝王母於崑崙之闕。殊無搏頰乞丐者。

搏頰搏頰不知即《太平經》所言之叩頭自搏否。《弘明集》七宋釋僧愍《華戎論》斥道教云："搏頰叩齒者，倒惑之至也。"唐法琳《辨正論》二引道教書《自然懺謝儀》，有九叩頭九搏頰之語。是搏頰之事，南北朝隋唐道士猶行之。又按支謙譯《梵志阿颰經》，有外道四方便，其第四中有搏頰求福之句。此經爲《長阿含阿摩晝經》之異譯，巴利文 Ambattha Sutta

爲其原本。二處所記之四方便中，均無此句。但康僧會之《舊雜譬喻經》卷八，亦言有搏頰人。又《六度集經》五有曰："或搏頰呻吟云，歸命佛，歸命法，歸命聖衆。"據此豈中國佛教古用此法耶，抑僅譯經者借用中土名辭，以指佛教之膜拜耶？（參看宋《高僧傳·譯經篇》論中華言雅俗段）若漢代僧徒行此，則經所謂之搏頰與乞丐，均指佛教徒也。乞丐等之道者，蓋不能與於録籍之列。疑在漢代沙門尚行乞，至後則因環境殊異，漸罕遵奉。蓋據今日所知，漢代以後傳記所載，沙門釋子未普行此事。《高僧傳》所載最著者，爲晉康僧淵乞丐自資，人未之識，及覺賢偕慧觀等乞食事。又《廣弘明集》沈約《述僧設會論》云"今既取足寺内，行乞事斷，或有持鉢到門，便呼爲僧徒，鄙事下劣。既是衆所鄙耻，莫復行乞。悠悠後進，求理者寡，便謂求乞之業，不可復行"云云。據此則至少在齊梁之世，求乞即未普行也。而觀《弘明集》所録護教之文，只聞對於沙門出家不孝無後常有非難，而於求乞則竟無一言，亦可以知矣。

（乙）《太平經》卷九十一有文曰：

> 天師之書，乃拘校天地開闢以來，前後聖賢之文，《河圖》、《洛書》神文之屬，下及凡民之辭語，下及奴婢，遠及夷狄，皆受其奇辭殊策，合以爲一語，以明天道。

又卷八十八亦有曰：

> 今四境之界外内，或去帝王萬萬里，或有善書，其文少不足，乃遠持往到京師。或有奇文殊方妙術，大儒穴處之士，義不遠萬里，往謁帝王衒賣道德。中略。或有四境夷狄隱人胡貊之屬，其善人深知秘道者，雖知中國有大明道德之君，不能遠，疑有脱誤。故賫其奇文善策殊方往也。

據此造《太平經》時，所摭採極雜，遠及夷狄之文。故其經中雖不似後來道書中佛教文句連篇累牘，唐玄嶷《甄正論》言"《太平經》不甚苦録佛經，多説帝王理國之法，陰陽生化事等"。但亦間採浮屠家言。如本起、本起爲漢魏譯本所通用

之名詞。三界，三界之意不明。然或係用佛語。參看商務本《太平經》卷九十三之十五頁。又經乙之三，謂求道常苦，此義亦見《四十二章經》中。疑是採自佛經之名辭也。又《太平經鈔·甲部》叙李老誕降之異迹，頗似襲取釋迦傳記。按《春秋元命苞》云"神農生辰而能言，五日而能行，七朝而齒具，三歲而知稼穡、般戲之事"云云，所言與《太平經》叙老君事相類。如謂李君生時有九龍吐水，此本爲佛陀降生瑞應之一。見《普耀經》卷二。此經西晉竺法護譯。但漢代或有釋迦傳，今已佚失。參看一九二〇年《通報》伯希和《牟子論序》。至若獎勵布施，經中屢屢言及。又雖不戒殺，而言天道仁慈，好生不傷害。《太平經》四十之六頁，五十之八頁，五十三之二頁，《經鈔》丁十二頁。似均受佛教之影響。楚王英即已爲桑門設盛饌。而襄楷謂黄老、浮屠之道好生惡殺。

《太平經》與佛教不同之點，以鬼魂之説爲最可注意。經中信人死爲鬼，又有動物之精。一一七之九頁。又有邪怪可以中人。七十一之六頁。其説與《論衡·論死》、《紀妖》、《訂鬼》諸篇所紀漢代之迷信相同。而人如養氣順天，則天定其録籍，使在不死之中，或且可補爲天上神吏，見一一一及一一四諸卷中。否則下入黄泉。如無子孫奉祠，則飢餓困苦。一一四之十六頁。絶無印度輪迴之學説。如卷七十二云："凡天下人死亡非小事也。一死終古不得復見天地日月也，脈骨成塗土。死命，重事也。人居天地之間，人人得一生，不得重生也。重生者，獨得道人死而復生，尸解者耳。是者天地所私，萬萬未有一人也。故凡人一死，不得復生也。"又卷百十四有文略曰，天神促之使下入土，入土之後，何時復出生乎。既無輪迴之説，自無佛家之所謂因果。但經中盛倡"承負"之説，爲其根本義理之一。蓋謂祖宗作業之善惡，皆影響於其子孫。先人流惡，子孫受承負之災。帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲，皆承服相及，一伏一起，隨人政盛衰不絶。乙之十一。承負之最大，則至絶嗣。經中援用此義，以解釋顔夭、跖壽等項不平等之事。如曰：

> 比若父母失道德，有過於鄉里，後子孫反爲鄉里所害，是即明承負之驗也。見《鈔》丙之一頁。反字原爲必字，今依《經》三十七卷一頁改。

如又有云：

力行善，反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深有積畜大功，來流及此人也。乙之十一。

《易》曰："積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。"承負之説，自本乎此，但佛家之因果，流及後身。《太平經》之報應，流及後世。説雖不同，而其義一也。經中言之不只一處，爲中土典籍所不嘗有。吾疑其亦比附佛家因報相尋之義，故視之甚重，而言之詳且盡也。

(丙)漢代佛教，歷史材料甚少，極爲難言。但余極信佛教在漢代不過爲道術之一。華人視之，其威儀義理或有殊異，但論其性質，則視之與黄老固屬一類也。溯自楚王英尚黄老之微言、浮屠之仁祠，以至桓帝之並祭二氏，時人信仰，於道佛並不分别。襄楷上宫崇之神書，復曾讀佛經。其上桓帝疏雜引《老子》、佛書，告桓帝以人主所應奉之正道。則在其心目中，二道實無多大差異。其言曰：

又聞宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，貴尚無爲，好生惡殺，省慾去奢。

此舉黄老、浮屠，合言爲"此道"。而清虚無爲，亦《太平經》之所言。至若好生省慾，于吉神書尤所注意。諸義均可與佛教相附會。則桓帝所奉之黄老，雖非于吉之教，然自襄楷之信念言之，浮屠與太平道可合而爲一也。

襄疏又曰：

浮屠不三宿桑下，不欲久，生恩愛，精之至也。

浮屠不三宿桑下，原出《四十二章經》。至若"精之至也"一語，見於《老子》五千文。但《太平經》固亦不缺此類語言。如曰"精思"，乙之十六。

“精明”，乙之五。“不精之人”，七十一之二。又言“精進”。甲之三。則稱賞“精之至”者，亦于吉之教所許也。康僧會《六度集經》卷六，釋“精進”曰“精存道奥，進之無怠”，此亦襲取道書旨意。

襄疏又曰：

> 天神遺似好女，浮屠曰：“此革囊盛血。”遂不眄之。其守一如此，乃能成道。

天神以玉女試道者，兩見於《太平經》中。如言天常使邪神來試人，數試以玉女，審其能否持心堅密。七十一之六以下。又謂賜以美人玉女之像，如意志不傾，則能成道，如生迷惑，則“道不成”。此見一一四之六頁，此段及上段引文，均難讀，兹但節引之。于吉、襄楷皆用《四十二章經》之故事也。“守一”語似老子之“抱一”。但《太平經》中有守一之法，謂爲長生久視之符。壬之十九。守一者可以爲忠臣孝子，百病自除，可得度世。九十六卷。謂有三百首，一○二。兹已不詳。但其法疑竊取佛家禪法。如《經鈔》乙之五曰：

> 守一明之法，長壽之根也。萬神可御，出光明之門。守一精明之時，若火始生時，急守之勿失。始正赤，終正白，久久正青，洞明絶遠，還以理一，内無不明。原文頗有誤字，此據《太平經聖君秘旨》校改。

今按“守一”一語屢見於漢魏所譯佛經中。如吳維祇難等所出之《法句經》云：

> 晝夜守一，心樂定意。
> 守一以正身，心樂居樹間。

《分别善惡所起經》此經《長房録》四謂爲安世高譯，《祐録》四在續失譯中。偈言

有曰：

篤信守一，戒於壅蔽。

《菩薩内習六波羅密經》此經《長房録》四謂爲漢人嚴浮調譯，《祐録》失載，但依其文字可指爲魏晉以前所出。解禪波羅密爲“守一得度”。而《阿那律八念經》此經《長房録》四謂爲漢支曜譯，《祐録》三安公失譯録中著録，亦當爲晉以前所出。云：

何謂四禪？唯棄慾惡不善之法，意以歡喜，爲一禪行。以捨惡念，專心守一，不用歡喜，爲二禪行。下略。

據此則“守一”蓋出於禪支之“一心”。《太平經》九十六謂“守一可以爲孝子忠臣”云云。後漢支曜譯《成具光明定意經》云“孝事父母，則一其心，尊敬師友，則一其心”云云，可與《太平經》所言參照。而《太平經》之守一，蓋又源於印度之禪觀也。

按一心謂之守一，“一心則不摇”。用《成具經》中語。不摇故不懼女色之試誘，不畏虎狼毒物。詳一一四卷。因之襄楷謂浮屠不近女色爲守一也。又據《真誥》卷十三論守玄白之道曰：

此道與守一相似……忌房室甚於守一。

《抱朴子·地真篇》亦云：

守一存真，乃能通神，少慾約食，一乃留息。

襄楷之以節慾與守一並言，其故諒亦在此也。

復次，漢代佛教既爲道術之一，因之自亦常依附流行之學説。自永平年中，下至桓帝約有百年，因西域交通之開闢，釋家之傳教者繼續東來。但譯事未興，多由口傳。中國人士，僅得其戒律禪法之大端，以及

釋迦行事教人之概略，於是乃持之與漢土道術相擬。而信新來之教者，復藉之自起信，用以推行其教。吾人今日檢點漢代殘留之史迹，頗得數事，可以證實此說。

一、如襄楷告桓帝曰：

> 又聞宫中立黄老浮屠之祠。……今陛下嗜慾不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！

夫漢初黄老之道本在治國。《太平經》亦有興國廣嗣之術。至若浮屠，則何與於平治之術，更胡能言“豈獲其祚”耶？然按牟子述《四十二章經》之翻譯，而有言曰：

> 時國豐民寧，遠夷慕義，學者由此而滋。

此言疑本於《四十二章經》序。《祐録》載此序，其末段云：

> 於是道法流布，處處修立佛寺，遠人伏化，願爲臣妾者不可稱數，國内清寧，含識之類蒙恩受賴，于今不絶也。

此項言論，以意度之，或當時之人以黄老、浮屠並談，於黄老視爲君人之術，於浮屠遂以爲延祚之方也。

二、《太平經》中頗重仁道，如謂道屬天，德屬地，而仁屬人，應中和之統。三十五之二及一一九之七。又天道好生，地亦好養，故仁愛有似天地。三十五之三。而佛法守大仁慈，《四十二章經》語。不殺伐，《後漢書》引班勇語。“釋迦牟尼”一語譯爲“能仁”亦始於漢代。康孟詳《修行本起經》“釋迦”文下注云：“漢言能仁。”按“牟尼”在印度原文並不可訓爲仁。支謙《瑞應本起經》有注，謂應譯“能儒”。漢明帝即已號浮屠爲仁祠。漢魏佛經發揮仁術者極多。如《六度集經》卷五云：“道士仁如天地也。”卷七曰：“大仁爲天，小仁爲

人。”凡此諸義，均與《太平經》義契合也。

三、“大仁爲天，小仁爲人”之文，出於《六度集經》中之《察微王經》。此經以五陰爲元氣。元氣之説，在《太平經》中極重要，亦當時佛家所竊取，而爲其根本義。參看下章。《察微王經》有曰：

> 元氣强者爲地，軟者爲水，煖者爲火，動者爲風。四者和焉，識神生焉。

此顯因人爲中和之氣所生，故云四者和而識神生。又仁屬於人，應中和之統。因此“仁”者乃元氣調和之表現。而人之高下，悉依調和之程度爲準。故此經復曰“神依四立，大仁爲天，小仁爲人”也。依此以推，則仁之最大者爲神聖，神聖爲中和之至極。故《太平經》謂：“得道之人，居於崑崙。崑崙者，中極也。”百十二之二十一及庚之十四。而《後漢書·西域傳論》叙浮屠之化，亦曰：

> 余聞之後説也，其國則殷乎中土，玉燭和氣，聖靈之所降集，賢懿之所挺生。

范氏所述，疑採自漢代之傳記。又牟子《理惑論》叙佛陀之誕生曰：

> 所以孟夏之月生者，不寒不熱，草木華英，釋狐裘，衣絺綌，中吕之時也。所以生天竺者，天地之中，處其中和也。

夫佛經固謂佛生於“中國”，但此乃天竺之中，而非天地之中也。謂爲天地之中，乃謂神靈必降生於“玉燭和氣”之境故也。實襲取支那流行之學説也。

漢晉講經與注經

漢世笮融立寺，讀佛經，令界内及旁郡人好佛者聽受。此爲誦經或講經，文略不能斷定。至若講經，則知始自桓帝世之安清、安玄。蓋外國釋子，恒專精一經，或數經。其善《阿含》者，謂之阿含師。善戒律者曰鼻奈耶師。道安《鼻奈耶序》有罽賓鼻奈。善對法者曰毗曇師。其人不但誦諷通利，稀有忘失，抑且瞭解義理，兼能講説。故來華諸師於口出經文時，類常講其意旨。故安玄所講，當世稱爲"都尉玄"，想謂於經文能闡明其玄致也。安世高爲阿毗曇師。《毗曇》恒依法數分列，綱目條然。世高譯時便講，遂必逐條論説，取經中事數，如七法、五法、十報法、十二因緣、四諦、十四意、九十八結等，一一爲之分疏。而於四諦、十四意、九十八結，安侯並自有撰述。嚴浮調復因其未詳《十慧》，乃作《沙彌十慧章句》。均詳見上章。章句者，疑係摘取《十慧經》文，而分章句，具文飾説。語用《漢書·夏侯勝傳》。其書用以教初學，原序末曰："未升堂者，可以啓蒙焉。"故曰《沙彌十慧章句》也。

安世高善《毗曇》學，譯經時並隨文講説。其後浮調依其規模，分章句疏釋。此種體裁，於後來注疏至有影響。《祐録》九晉道安《四阿含暮抄序》云：

> 又有懸數懸數事，皆訪其人，爲注其下。

《祐録》七道安《道行經序》云：

> 余集所見，爲解句下。

此均隨事數文句作爲疏解。道安所用體裁，實出於嚴浮調。《祐録》十載其《十法句義序》曰：

昔嚴浮調撰《十慧章句》，康僧會集《六度要目》，每尋其迹，欣有寤焉。然猶有闕文行未録者，今鈔而第之，名曰《十法句義》。若其常行之注解，昔未集之貽後，同我之倫，儻可察焉。

釋道安師浮調之遺法，續取前人已注解或未集之事數，原序有“明白莫過於辯數”之語。釋其義旨。曰“鈔而第之”者，亦逐條注釋之謂也。同時晉泰元二十一年。竺曇無蘭次列三十七品，採輯各經不同文字，而以止觀、三三昧、四禪、四諦繫之於後。《祐録》卷十載其序文曰：“序二百六十五字，本二千六百八十五字，子二千九百七十字，凡五千九百二十字，除後六行八十字不在計中。”此書合列經文，有似會譯。而分列事數，取一經文爲母，其他經事數列爲子。雖非注疏，然亦係師嚴氏之意。後世之會譯子注，蓋均原出於此。而其最初則似由於漢代講經之法也。按安世高如不能用漢文撰述，道安謂其所撰《四諦口解》諸書，則必係聽者所筆録。安侯譯經，兼依事數，條述其義。弟子因先記事數譯文，下列其口義。故已有本末母子之分。嚴浮調《十慧章句》、康僧會《六度要目》、道安《十法句義》等均從之。而其後經典異譯頗多，有會合諸本比較之必要。因亦仿其法，是曰會譯。但會譯源流，將於下另論之。

又按西晉竺法雅創立格義，以經中事數，擬配外書，以訓門徒。《高僧傳》本傳。可知至西晉時，講經猶沿用漢代安侯方法，先出事數，再分條釋其義。而法雅復用外書相比擬，使學者易於了悟。由此可見，不僅嚴浮調等之撰述，以及後代之子注會譯，同由最初所採講經方式演進。即格義亦與此有關。至若格義之意義與重要，亦當於下另詳之。

又漢代儒家講經立都講，《後漢書・侯霸傳》與《楊震傳》。晉時佛家講經，亦聞有都講，《世説・文學篇》許詢爲支道林都講。似係採漢人經師講經成法。但此制自亦有釋典之根據，未必是因襲儒家法度。按康僧會《安般守意經序》曰：

世尊初欲説斯經時，大千震動，人天易色，三日安般，無能質

者。於是世尊化爲兩身，一白亦作曰。何等，一尊主演，于斯義出矣。大士上人六雙十二輩，靡不執行。

世尊所化之一身，就安般事數分條問曰："何等?"另一尊身答之，而敷演其義。前者當中國佛家講經之都講，後者乃所謂法師。按佛教傳説，結集三藏時，本係一人發問，一人唱演佛語。如此往復，以至終了，集爲一經。故佛經文體，亦多取斯式。如安世高所譯之《陰持入經》此經實屬《阿毗曇》。是矣。玆節其開首數句於下：

佛經所行示教誡，皆在三部，爲合行。何等爲三?一爲五陰，二爲六本，三爲從所入。五陰爲何等?一爲色，二爲痛，三爲想，四爲行，五爲識，是爲五陰。

又沙門受戒時，説戒亦一師發問，一人對答。此皆都講制度之根源。按此制最適用於講《阿毗曇》。想當日講《陰持入經》時，法師先提示佛之教誡皆在三部，次有一人唱問："何等爲三?"法師乃出陰持入三事。彼人復問"五陰爲何等?"師乃出陰之五事。如是往復問答，以至終卷。此等條目分析之文體，自恰可用都講。若行文連篇累牘，不分條款，如用都講，必較不便。按安侯擅長《毗曇》，且又講之。依其弟子嚴浮調及其後道安所著書觀之，其講經時必亦據事數逐條演義。而佛家都講之説，在中國最早見於《安般守意經序》。此經世高所譯，而作序之康僧會則其再傳弟子。然則序中所説佛化二身説經，或出於世高。而世高講經，或已有都講也。

又吳支謙譯《大明度無極經·第一品》有曰："善業爲法都講。"又曰："諸佛弟子所問應答。"其文下原有注曰：

善業謂須菩提。於此清净法中爲都講。秋露子謂舍利弗。於無比法中爲都講。

據此則都講之制，出於佛書之問答，至爲明晰。按支謙經原注，疑係其所自注。說見後。若然，則佛教在三國之初，似已有都講之制。而漢末之有都講，亦意中事也。又按《後漢書·楊震傳》云："有冠雀三鱣魚飛集講堂前，都講取魚進。"是都講爲經師執役。至於儒家都講誦讀經文，則見於《魏書·祖瑩傳》。漢代都講是否誦經，實無明文。而據上述之《安般序》及《明度經》，佛家在漢魏間已有都講，則都講誦經發問之制，疑始於佛徒也。又《廣弘明集》載梁武帝講《般若經》，枳園寺法彪爲都講。又東晉支道林爲法師，許詢爲都講。"支通一義，四座莫不厭心，許送一難，衆人莫不忭舞。"《世說·文學篇》。此則一係講經，而非講《毗曇》。一則都講，似可依己意發難，是皆此制之推廣。但其最初或出於安世高講《毗曇》法數也。

又按謝靈運《山居賦》有曰：

> 安居二時，冬夏三月，遠僧有來，近衆無闕。法鼓即響，頌偈清發。散華霏蕤，流香飛越。析曠劫之微言，說像法之遺旨。乘此心之一豪，濟彼生之萬理。啓善趣於南倡，歸清暢於北機。非獨愜於予情，諒僉感於君子。

按康樂自注云：

> 衆僧冬夏二時坐，謂之安居，輒九十日。衆遠近集，萃法鼓頌偈華香四種，是齋講之事。析說是齋講之議。乘此之心，可濟彼之生。南倡者都講，北居者法師。

此於晉宋講經之情，敘之頗詳，故廣引之如右。

總結

佛教在漢世，本視爲道術之一種。其流行之教理行爲，與當時中國黄老方技相通。其教因西域使臣商賈以及熱誠傳教之人，漸布中夏，流行於民間。上流社會，偶因好黄老之術，兼及浮屠，如楚王英、明帝及桓帝皆是也。至若文人學士，僅襄楷、張衡略爲述及，而二人亦擅長陰陽術數之言也。此外則無重視佛教者。故牟子《理惑論》云："世人學士，多譏毀之。"又云："俊士之所規，儒林之所論，未聞修佛道以爲貴，自損容以爲上。"及至魏晉，玄學清談漸盛，中華學術之面目爲之一變，而佛教則更依附玄理，大爲士大夫所激賞。因是學術大柄，爲此外來之教所篡奪。而佛學演進已入另一時期矣。吾之視漢代佛教自成一時期者，其理由在此。

第二分

魏晉南北朝佛教

第六章　佛教玄學之濫觴(三國)

牟子《理惑論》

牟子約於靈帝末年(188年)避世交趾。其後五年爲獻帝之初平四年(193年)，而陶謙爲徐州牧，笮融督運漕，大起浮圖祠。牟子約於此年後作《理惑論》，推尊佛法。其後約七年而阮嗣宗生，約二十年而嵇叔夜生。何平叔、王輔嗣均死於魏正始十年(249年)，在阮生後三十九年，上距牟子作《理惑論》時至多不過五十六年。此五十餘年中，中華學術生一大變化。此後《老》、《莊》玄學與佛教玄學相輔流行。何、王在正始之世，《老》、《莊》玄談隆盛。而牟子作論，兼取釋老，則佛家玄風已見其端。《理惑》三十七章之可重視，蓋在此也。

《老》、《莊》玄學，亦尚全身養生。兩漢方士道家長生久視之術，曰祠祀，曰丹藥，曰辟穀，曰吐納。然至三國時，有識之士於方技亦嘗不置信。魏文帝《典論》，《全三國文》卷八。紀郤儉之辟穀，甘陵、甘始之行氣，左慈之補道。並論之曰：

> 夫生之必死，成之必敗，天地所不能變，聖賢所不能免。然而惑者望乘風雲與螭龍共駕，適不死之國，國即丹谿，其人浮游列缺，翱翔倒景，飢餐瓊蕊，渴飲飛泉。然死者相襲，丘壟相望，逝者莫返，潛者莫形，足以覺也。

陳思王作《辯道論》《全三國文》十八。亦斥神仙道術：

又世虛然有仙人之説。仙人者儻猱猿之屬與？世人得道化爲仙人乎？夫雉入海爲蛤，鷰入海爲蜃。當其徘徊其翼，差池其羽，猶自識也。忽然自投，神化體變，乃更與黿鱉爲群，豈復自識翔林薄、巢垣屋之娱乎？牛哀病而爲虎，逢其兄而噬之。若此者，何貴於變化耶！

牟子引《老子》天地尚不得長久之言，以譏道家"不死而仙"之妖妄。又謂辟穀之法"行之無效，爲之無徵"。而當世神仙之術，秋冬不食，或入室累旬而不出，牟子笑之曰："蟬之不食，君子不貴。蛙蟒穴藏，聖人不重。"其所言與曹氏兄弟實同其旨趣也。

方技雖常爲世人所譏，然其全身養生之道，亦旨在順乎自然。而順乎自然，亦《老》《莊》玄學之根本義。《抱朴子·暢玄》第一言，聲音可以損聰，華采可以傷明，酒醴可以亂性，冶容可以伐命，此皆反乎自然。玄者，自然之始祖；玄道者，得之則永存，失之則夭折。以此舉凡咽氣餐霞之術，神丹金液之事，均須與自然契合。至若《老》《莊》清談，主恣情任性，忽忘形骸，超然於塵埃之表，不爲禮法所拘束，其旨亦在道本無爲。故夏侯玄曰："天地以自然運，聖人以自然用。"《列子·仲尼篇》注。何晏王弼曰："天地萬物皆以無爲爲本。"《晉書·王衍傳》。阮籍之傳大人先生曰："夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遥浮世，與道俱成。"《全三國文》四十六。清談家尚清净無爲，固亦全生養性之道。凡與自然同德者，亦可與天地齊壽。故嵇康亦常修養性服食之事，以爲神仙禀之自然，非積學所得。至於導養得理，不爲聲色所毀傷，則安期彭祖之倫可及。乃著《養生論》。參看《晉書》本傳。其論云：

善養生者則不然矣。清虛净泰，少私寡慾。中略。外物以累心不存，神氣以醇白獨著。曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。

同乎自然之大順，然後吐納服食乃始有濟。其不知全神虚静，而徒事服食者，必至傾敗。牟子教人守恬淡之性，觀無爲之行。以《老子》之要旨，譬佛經之所説，謂佛道在法自然，重無爲，因其重澹泊無爲，而視道家養生之術爲誣妄。故言“道家方術，大道之所不取，無爲之所不貴”。牟子與嵇叔夜所言雖有不同，然其所據之玄旨則一也。

中華方術與玄學既俱本乎道家自然之説。漢魏之際，清談之風大盛，佛經之譯出較多，於是佛教乃脱離方士而獨立。進而高談清净無爲之玄致。其中演變之關鍵有二要義，一曰佛，一曰道。由此二義，變遷附益，而爲神仙方技枝屬之漢代佛教，至魏晉之世遂進爲玄理之大宗也。此二義變化之始，亦具在牟子書中，當於下述之。

三國佛教史實與傳説

三國時佛教之重鎮，北爲洛陽，南爲建業。魏由陸路與西域頗有交通。漢獻帝末年，文帝即位之年(220 年)。焉耆、于闐諸國皆各遣使奉獻。魏文帝黄初三年(222 年)，鄯善、龜兹、于闐王各遣使奉獻。是後西域遂置戊己校尉。明帝太和三年(229 年)大月氏王波調遣使奉獻。齊王芳即位之年(239 年)，西域重譯獻火浣布。據《辟雍碑》，晉時西域人有入太學者。則魏時洛陽之西域人，或亦不少。《開元録》載魏世譯經沙門四人。(一)曇柯迦羅，中印度人，以齊王芳嘉平二年(250 年)於洛陽白馬寺出《僧祇戒心》。集梵僧，立羯磨受戒，東夏戒律始自乎此。(二)康僧鎧，印度人，但既姓康，或爲康居人。於嘉平四年(252 年)在白馬寺譯經。(三)曇無諦，安息人。以高貴鄉公正元元年(254 年)在同寺譯《曇無德羯磨》。(四)安法賢，或爲安息人。亦謂曾在魏世譯經。《開元録》另有白延，但應即前凉譯《首楞嚴》者，不在魏世。

南方與天竺交通，亦由海程。《梁書·諸夷列傳》云，後漢桓帝世大

秦、天竺皆由此道遣使貢獻。及吳孫權時，遣宣化從事朱應、中郎康泰通焉。其所經過及傳聞則有百數十國，因立記傳。但《吳志》並未載與西域交通事。是海上國際間關係並不頻繁。建業佛教是否多自海上傳來，亦不能斷言。今所知者，《開元録》載譯經五人，康僧會來自交趾，支疆梁接恐與西晉在廣州之疆梁婁至爲一人。於交趾出經，是佛教由海道至南朝之證。但最重要之支謙，則至自北方。康僧會之學問，亦與北方有關。維祇難、竺律炎，來經何道不明。漢末大亂，北人多有南徙者，固不能斷定南方佛法全繫乎海上交通也。

劉宋陸澄《法論目録》，載有魏武帝致孔文舉書。而陸序有曰："魏祖答孔，是知英人開尊道之情。"《祐録》十二。《弘明集後序》亦云："魏武英鑑，書述妙化。"曹孟德原書已佚，詳情與真僞均不可考。魏文帝《典論》，陳思王《辯道論》，魏武帝招致諸方士，使郤孟節即方士郤儉。主領諸人。但謂其父子並不全信之。詳見《全三國文》。又據道宣《續僧傳》三十載北周僧勔《十八條難道章》中云：

> 故魏文之博悟也。黄初三年下勅云："告豫州刺史：老聃賢人，未宜先孔子。不知魯郡爲孔子立廟成未？漢桓帝不師聖治，正以嬖臣而事老子，欲以求福，良足笑也。此祠之興由桓帝。武皇帝以老子賢人，不毁其屋。朕亦以此亭當路，行來者輒往瞻視，而樓屋傾頽，儻能壓人，故令修整。昨過視之殊整頓，恐小人謂此爲神，妄往禱祝，違犯常禁。宜宣告吏民，咸使知聞。"

按文帝、陳思王均痛斥方士，自不能明言其父篤好方術。陳思王謂其父並未全信，明帝勅書謂其父以老子爲賢人，不毁其屋，皆爲尊親諱也。實則勅書中既引及漢帝遣宦者祠老子，次言及武帝。則孟德或奉行桓帝故事。以漢代方術浮屠之關係言之，則魏武書中稱述佛教，或亦有其事也。

《魏書・釋老志》稱魏明帝大起浮圖，亦見於《三寶感通録》卷上。《酉陽雜俎》亦載之，但甚省略。此事魏收以前，絶無文記，不悉確否。敦煌本《老子化胡經》載有魏明帝序文。又佛家相傳，梵唄始於曹植之《魚山七聲》。魚山在東阿。《魏志》曰：初植登魚山，臨東阿，喟然有終焉之心。但於其造梵契則正史不載。其所作《辯道論》，佛徒恒引之。《廣弘明集》、《佛道論衡》並載之。然其旨在斥方士，於佛教則不必信也。

《高僧傳》謂吳主孫權拜支謙爲博士，使與韋昭等共輔東宫。《祐録》未言及韋昭。又謂康僧會至建業，謂在赤烏十年，而《廣弘明集》引韋昭《吳書》言在赤烏四年。權初不信佛，打試舍利，具顯神異，遂大嗟服，並爲建塔，號建初寺。江南有佛寺始此。及至孫皓，又欲毁法，亦以感異兆止。其叙述甚詭異錯亂。(一)吳地有外國沙門，在赤烏年前。下詳。而《高僧傳》曰，赤烏十年康僧會至建業，吳國初見沙門，有司奏曰：有胡人入境，自稱沙門，容服非恒云云。(二)《僧傳》自言"有記云，孫皓打試舍利，謂非權時"。則慧皎所見記載已互有不同，而必謂吳大帝感舍利，亦少根據。孫權試舍利亦見於《廣弘明集》卷一所載之《吳書》，其中並叙述闞澤推尊佛法，採及《漢法本内傳》僞書之文，則道宣所録《吳書》之僞，實無可疑。(三)《吳志・孫綝傳》曰：

> 綝意彌溢，侮慢民神，遂燒大橋頭伍子胥廟，又毁浮圖祠，斬道人。《建康實録》作"燒大航及伍胥廟，毁壞浮圖塔寺，斬道人"。

此事在孫休即位之時，既曰"民神"，則佛寺或非吳主之所建。《吳地記》謂通元寺，孫權夫人捨宅置。亦不知確否。如綝所毁之祠爲建初寺，則康僧會或已被殺害，而其得見孫皓，亦無其事也。《吳志》僅載孫權好神仙，皓信符瑞，其與佛教之關係，正史所未言。梁時《高僧傳》、《祐録》所載，又紛歧雜亂。今於支謙、康僧會事，只據魏晉人所言，而間參引梁時傳記焉。

支謙

漢末天下大亂，中原人士頗有避難南遷者，優婆塞支越其一也。支慜度《合維摩經序》稱爲優婆塞，是謙未出家。越亦名謙，字恭明。據支慜度《合首楞嚴記》《祐録》七。謂爲月氏人。其父亦漢靈帝之世來獻中國，越在漢生。據道安《了本生死經序》《祐録》七。稱爲“河南支恭明”。則支氏一家，原似居洛陽。《祐録》卷十三《支謙傳》所記，則謂謙大月氏人。祖父法度，以靈帝世率國人數百歸化，拜率善中郎將。與慜度所言稍不同。該傳又曰：“越年十歲學書，同時學者皆服其聰敏。十三學胡書，備通六國語。”此則謙似先學漢文，後習胡書。支謙一族蓋已深被華化矣。支慜度又曰：“支謙生於漢土，然不及見支讖。但有支亮者，字紀明，資學於讖，而謙則受業於亮。”是於支讖，則爲再傳弟子也。支讖傳大乘學，出《道行般若》及《首楞嚴三昧》等經，盛行於漢晉之間。支謙曾譯《大明度無極經》，則《道行》之異譯。又據支慜度《合首楞嚴經記》曰：

> (支越)亦云出此經，今不見復有異本也。然此《首楞嚴》，自有小不同，辭有豐約，文有晉胡，較而尋之，要不足以爲異人别出也。恐是越嫌讖所譯者辭質多胡音，所異者删而定之，其所同者述而不改。二家各有記録。比此一本，於諸本中辭最省便，又少胡音，徧行於世，即越所定者也。

支謙以讖所出太質，因而再治，可窺見其爲學不背師承。支讖譯《道行般若》，支謙再譯，稱爲《大明度無極經》。《維摩詰經》亦其所最初出。僧肇《維摩序》云：“支竺所出，理滯於文。”支者恭明，竺者法護或叔蘭也。《方等》深經之行於中土，始於讖，而謙實繼之。

謙生於河南，並受學支亮。當在洛陽。慜度記曰：

以漢末沸亂，南度奔吴。從黄武至建興中所出諸經，凡數十卷，自有别傳記録。

《祐録・支謙傳》所記頗詳，亦稍不同。

謙……博覽經籍，莫不究練，世間藝術，多所綜習。其爲人細長黑瘦，眼多白而精黄。時人爲之語曰："支郎眼中黄，形體雖細是智囊。"其本奉大法，精練經旨。獻帝之末，漢室大亂，與鄉人數十共奔於吴。初發日，唯有一被，有一客隨之。大寒無被，越呼客共眠。夜將半，客奪其被而去。明旦，同侶問被所在，越曰："昨夜爲客所奪。"同侶咸曰："何不相告？"答曰："我若告發，卿《大正藏》作鄉。等必以劫罪罪之。豈宜以一被而殺一人乎？"遠近聞者，莫不嘆服。

支慜度記云，謙自黄武在南方譯經。《祐録》二作黄武初，《祐録》十三作元年。至建興中，共出凡數十部。《安録》著録三十部。《祐録》兼採《别録》所載六部，共著録三十六部，共四十八卷。《祐録》十三則謂其譯經二十七部。《高僧傳》作四十九部。《開元録》八十八部。《祐録》七謂晉末以來關中諸賢經録云，《慧印三昧經》支謙所出。按《吴志》魏黄初二年(221年)孫權自公安移都鄂，改名武昌。其明年權改元黄武(222年)。又二年(224年)而維祇難等譯《法句經》於武昌。《祐録》七載未詳作者之《法句經序》曰：

始者維祇難出自天竺，以黄武三年來適武昌。僕從受此五百偈本。請其同道竺將炎爲譯。將炎雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言，或得胡語，或以義出音，近於樸直。僕初嫌其辭不雅。……是以自竭受譯人口，因循本旨，不加文飾，譯所不解，則闕不傳，故有脱失，多不出者。

據此序，《法句經》黄武三年(224年)維祇難所出，竺將炎譯爲漢文，作序文者參與其事。但將炎雖善胡而未備曉漢，所出樸質，而多脱失。其後作序者因又有修改之舉。故其序末曰：

> 昔傳此時，有所不出。會將炎來，更從諮問，受此偈等，重得十三品，並校往故，有所增定，第其品目，合爲一部三十九篇，大凡偈七百五十二章。

藏經中現存《法句經》，題爲維祇難等譯。計其篇章數目，實爲改定本。按《祐録》卷二，維祇難與支謙録中，各載《法句經》二卷。疑支謙並未别譯，僅與竺將炎再校初譯之文，並補其闕失。二家各有著録，並非謂第二出全未因襲前人也。此與支謙修改讖譯《首楞嚴》事情形相同。而作《法句經序》者，蓋支謙也。《貞元録》三云謙撰《法句經序》，即指此也。

支謙修改《法句經》，或已在建業。按孫權於黄龍元年(229年)稱帝，遷都建業。距《法句》初譯時已五年。其時竺將炎於漢文或較爲嫻熟，亦來吴都。故謙請其更出也。《祐録》十三又云，孫權聞謙才學，拜爲博士，使輔導東宫。按權即位以登爲皇太子。及赤烏四年五月，太子登卒。明年立和爲太子。又八年廢之，而立亮爲太子。又二年而權薨。亮即位改元建興(252年)。據《祐録》十三曰：

> 後太子登位卒，一本無卒字。遂隱於穹隘山，不交世務。從竺法蘭道人更練五戒。凡所遊從，皆沙門而已。後卒於山中，春秋六十。吴主孫亮與衆僧書曰："支恭明不救所疾，其業履冲素，始終可高，爲之惻愴，不能已已。"其爲時所惜如此。

支謙輔導東宫，不知確否，亦不知在何時。但事如確，則其所謂東宫者，或即太子登。《祐録》所謂"後太子登位卒"，"位"字衍文。後世傳抄者不悉登爲人名，故改"登卒"爲"登位"。而"登位卒"者，則再後抄手，依二

本合寫也。謙於登卒後，遂隱居山中，其卒時當在孫亮建興元年(252年)後也。

會譯實始於支謙。《出三藏記集》卷七，載支恭明《合微密持經記》。其文訛略難讀。今詳加校勘，其全文並原注如下。

> 《合微密持》、《陀鄰尼》、《總持》，三本：上本是《陀鄰尼》，下本是《總持》與《微密持》也。
>
> 《佛説無量門微密持經》
>
> 《佛説阿難陀目佉尼呵離陀鄰尼經》
>
> 《佛説總持經》，一名《成道降魔得一切智》。二本後皆有此名，並不列出耳。

所謂三本者，第一《微密持經》，乃謙所自譯。《祐録》二。第二簡稱爲《陀鄰尼經》，《祐録》卷四著録失譯。第三爲《總持經》，即《無端底總持經》，亦在《祐録》失譯數中。《長房》、《開元》二録，《無端底總持經》載入魏吳失譯中，即是也。支謙所出《微密持經》現存。其末有曰：

> 佛言是法之要，名《無量門微密之持》，一名《成道降魔得一切智》，當奉持之。

《陀鄰尼經》卷尾，想亦有相同文字。惟在《總持經》卷首，則並題二名。故支記注曰："二本後皆有此名，並不列出耳。"支謙合此三本，而以第二之《陀鄰尼經》列爲大字正文，所謂"上本"也。以餘二列爲注，所謂"下子"也。此經東晉覺賢亦有一譯本，名曰《出生無量門持經》。故《祐録》七載梁剡西臺(即法華臺)曇斐(《僧傳》有傳)記，謂經共有四本也。按支恭明曾重譯《般若小品》，支讖《道行》爲初出。校改支讖之《首楞嚴經》及維祇難之《法句經》。彼蓋深重經典文字之出入，故有會譯之作。會譯者，蓋始於集引衆經，比校其文，以明其義也。

《微密持》者，總持也，真言也。經中有八字咒。支謙亦居士而持咒者。又《祐録》卷十三曰："越以大教雖行，而經多胡文，莫有解者，既善華戎之語，乃收集衆本，譯爲漢言。……又依《無量壽》、《中本起經》，製《讚菩薩連句梵唄》三契，注《了本生死經》，皆行於世。"梵唄與轉讀，三國時似已流行。《高僧傳》卷十三云："天竺方俗，凡是歌咏法言，皆稱爲唄。至於此土，咏經則稱爲讀轉，歌讚則號爲梵音。昔諸天緗讚唄，皆以韵入管絃。"《法苑珠林·唄讚篇》云："尋西方之有唄，猶東國之有讚。讚者從文以結章，唄者短偈以流頌。比其事義，名異實同，故經言以微妙音聲，歌讚於佛德，斯之謂也。"據此，轉讀止依經文加以歌詠，梵唄則製短偈流頌，並佐以管絃。前者雖有高下抑揚，而後者則以妙聲諷新製之歌讚，非頗通音律、擅長文學者不辦。支謙依《無量壽》、《中本起經》，製《讚菩薩連句梵唄》三契。可見其深通漢文。謙所依據之《無量壽經》，不知何人譯，亦不知取其何偈爲讚。至若《中本起經》，實指支謙自譯之《瑞應本起經》。其中有帝釋天樂般遮下到石室彈琴之歌。支謙蓋取此爲梵唄。按《祐録》十二，《法苑雜緣原始集》目録，載有帝釋樂人般遮琴歌唄。注云"出《中本起經》"，可以爲證。

支恭明製梵唄新聲，注《了本生死經》。經依《祐録》乃謙所譯。據道安《經序》云漢末出，謙作注。《貞元録》云，謙自注。又謙譯之《明度經》第一品亦有注文，豈均自譯自注耶。又嘗恨前人出經之樸質，而加以修改。此皆支謙擅長文辭之證。道安《般若抄序》《祐録》八。云：

> 叉羅道安《合放光光讚序》，謂《放光》乃沙門無叉羅執胡本，但後人常改作無羅叉。支越，斵鑿之巧者也。巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣。

支愍度謂謙嫌讖譯《首楞嚴》多胡音。《法句經序》，恨傳言者得胡語。均見前引。支恭明蓋主張一切名辭，譯時不得用胡音。其宗旨與玄奘所謂之"五不翻"説大不同。其繙《微密持經》八字真言，乃不用對音，更見其譯胡爲漢，不惜犧牲信實，而力求美巧。此亦其學問途徑，已甚與華化相接近。如近人嚴又陵之譯哲學，林琴南之譯小説，皆因其風格偏於中華

文化，故言雖雅而常不可信也。支愍度《合首楞嚴經記》云：

> 越才學深徹，内外備通。以季世尚文，時好簡略，故其出經，頗從文麗。然其屬辭析理，文而不越，約而義顯，真可謂深入者也。

沙門内外備通，至東晉時常見之。其時内典與外書《老》、《莊》契合無間，而佛理風行。三國時支謙内外備通，其譯經尚文麗，蓋已爲佛教玄學化之開端也。支愍度《合維摩經序》《祐録》八。謂支謙、竺法護、竺叔蘭並“博綜稽古，研幾極玄”。吾人於支氏不詳知，二竺則固堪稱爲玄學中人也。下章詳。

又按支謙譯《瑞應本起經》叙釋迦文佛之本生。文有曰：

> 如是上作天帝，下爲聖主，各三十六反，終而後始。及其變化，隨時而現，或爲聖帝，或爲儒林之宗，國師道士，在所現化，不可稱紀。

溯漢時佛教初入中國，本附庸於道術。雙方牽合之理論，則爲老子化胡之説。支謙《本起經》中文，實本於此説，而且有增益。邊韶銘云：老子代爲聖者作師。支謙謂佛前生常爲國師道士。二人言雖相反，然漢之道術、釋教、魏晉之玄學、佛學，其中聲氣相通，首在由老子人格與佛身觀兩相比擬，而有神與道合之説也。下詳。

康僧會

《高僧傳》謂康僧會於赤烏十年，《廣弘明集》引《吳書》作四年。初達建業，因舍利之感應，孫權爲之立建初寺，江南大法遂興。後孫晧亦受五戒。此事之疑僞，前已述之。今復據上段所考，支謙以黃武初在武昌，

黄龍後至建業。而於太子登卒後，即隱遁。則在赤烏四年，江南早已有佛法，固不始於赤烏十年僧會之來也。觀於支謙等自黄武時已譯經，則江南大法之興，固不能全歸功於康僧會立建初寺也。兹採魏晉間記載，略參以《僧傳》、《祐録》，述之如左。

康僧會，其先康居人。世居天竺。其父因商賈移交趾。會年十餘歲，二親並亡，以至性奉孝，服畢出家，勵行甚峻。《高僧傳》。其《安般守意經序》云：

> 余生末踪，始能負薪，考妣殂落，三師凋喪，仰瞻雲日，悲無質受，睠言顧之，潸然出涕。宿祚未没，會見南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧。此三賢者，信道篤密，執德弘正，烝烝進進，志道不倦。余從之請問，問《安般經》義也。規同矩合，義無乖異。陳慧注義，余助斟酌，非師所傳，不敢自由也。師爲陳慧之師安世高也。

支謙傳支讖之學，而不及見讖。僧會注世高之經，亦只見韓林、皮業、陳慧。支、康二人，均在魏初，《祐録》六道安《安般經序》稱曰魏初僧會。並生於漢土。僧會之師不知爲何人。然會於《安般序》，悼三師凋喪。於《法鏡》嘆"喪師歷載，莫由重質"。《祐録》六。則師固甚爲其所敬信。僧會見韓林等時，當已及中年。其注《安般》當在吴未稱帝以前(229年)。序文中稱安世高至京師，係指洛陽，可以爲證。《高僧傳》謂會於赤烏十年至建業，立建初寺。會卒於晉太康元年(280年)。寺謂至晉咸和中燬於蘇峻之亂。但《吴志》謂孫綝壞佛祠，斬道人，則《僧傳》所言寺燬之年，亦有可疑。東晉初住建初寺者，有帛尸密黎，永嘉之亂過江者也。建初寺在金陵大市後，故亦名大市寺。見至元《金陵新志》，寺址想當現聚實門外西街大市橋。據《高僧傳》，晉時曾圖會像，至梁時尚存。晉孫綽爲之贊曰：

> 會公蕭瑟，實惟令質。心無近累，情有餘逸。厲此幽夜，振彼尢黜。超然遠詣，卓然高出。

僧會譯經《祐録》卷二著録只二部，蓋據《安録》所言也。而卷十三，則列六部，蓋據後來之傳説也。《房録》著録十四部，《開元録》厘定爲七部。但僧會所出有《吳品》，凡十品，即《道行經》異譯。後世道安、支遁、僧叡、梁武帝序均未言及，可見其所譯並無多大影響。否則此實即《大明度經》，乃支謙所譯，而現存於藏經中者。但會生於中國，深悉華文，其地位重要在撰述，而不在翻譯。會曾集《六度要目》，《祐録》十道安《十法句義序》。製《泥洹梵唄》，《僧傳》。注《安般守意》、《法鏡》、《道樹》等三經，並製經序。《僧傳》。注今均佚，惟前二序尚存。《道樹經》者，支讖所譯，會爲之注，可見爲支謙之後輩。《安般》、《法鏡》皆漢末安息來人所翻，而會尤服膺世高之學。可知會雖生於南方，仍與北方洛都佛教之關係，極密切也。

僧會譯經中，現存有《六度集經》。文辭典雅，頗援引中國理論。而其諸波羅蜜前均有短引。現存本缺般若波羅蜜小引。審其内容，决爲會所自製，非譯自胡本。此乃治漢魏佛學者最重要之材料也。又《藏經》中之《安般守意經》，乃譯文與注疏混合而成，其注疏部分疑即陳慧、康僧會所共作。蓋亦治漢魏佛學者所當注意者也。

漢末洛都佛教有二大系統。至三國時，傳播於南方。一爲安世高之禪學。偏於小乘，其重要典籍爲《安般守意經》、《陰持入經注》，安玄之《法鏡經》，及康氏之《六度集經》等。安之弟子有嚴浮調，臨淮人也。此外有南陽韓林、潁川皮業及會稽陳慧。而生於交趾之康僧會，曾從三人問學。現存藏經中有《陰持入經注》，其作者不明。標題爲陳慧，但序中自稱爲密。但仍出於安世高之系統，而爲西晉前作品也。其所引經均漢魏人譯。惟所引《中心經》(亦作《忠心政行》)，《藏經》題爲晉竺曇無蘭譯。此乃據《房録》。但《祐録》只言蘭撰出二部。《中心經》則入失譯録，並云出《六度集》，雖現《六度集》缺此，然或古有今缺。即《房録》亦只言蘭所出，係自大部略出。二爲支讖之《般若》，乃大乘學。其重要典籍爲《道行經》、《首楞嚴經》及支謙譯之《維摩》與《明度》等。支讖之弟子支亮，支亮之弟子支謙。世高與讖同在洛陽。僧會與謙同住建業。二者雖互相有關涉，但其系統在學説及傳授上，固甚爲分明也。牟子者，處於南方，頗喜《老子》之玄致，與支謙一系之學説甚

見同氣也。

支謙、康僧會系出西域，而生於中土，深受華化。譯經尚文雅，遂常掇拾中華名辭與理論，羼入譯本。故其學均非純粹西域之佛教也。又牟子採《老》、《莊》之言，以明佛理。僧會《安般》、《法鏡》二序，亦頗襲《老》、《莊》名詞典故。《法句經序》引“美言不信”之語，是支謙曾讀《老子》。而同時有《陰持入經注》，讀之尤見西方、中夏思想之漸相牽合。嵇康、阮籍所用之理論，亦頗見於是書中。安世高、康僧會之學説主養生成神。支讖、支謙之學説主神與道合。前者與道教相近，上承漢代之佛教。而後者與玄學同流，兩晉以還所流行之佛學，則上接二支。明乎此，則佛教在中國之玄學化始於此時，實無疑也。

養生成神

安世高之學，禪數最悉。禪之用在洞悉人之本原。數之要者，其一爲五蘊。蘊義本爲積聚，謂人本爲五蘊聚也。故唐玄奘譯爲蘊，東晉羅什嘗譯爲衆；《祐録》僧叡《大品經序》。但溯自漢以後則譯爲陰《翻譯名義集》“五蘊”條引《音義指歸》語可參看。安世高譯《陰持入經》云，積爲陰貌，乃得蘊之原義。但不知中土人士，何以初譯爲陰？按支謙譯《梵志阿颰經》云：“五陰覆人，令不見道。”譯者或原本此義。陰原與蔭通。《玉篇》云：“幽無形，深難測，謂之陰。”《太玄》卷七《攡》云：“瑩天功、明萬物之謂陽也。出無形、深不測之謂陰也。”漢代以來，中國陰陽五行家言盛行元氣之説，故漢魏佛徒以之與“五陰”相牽合。支謙譯《佛開解梵志阿颰經》曰：

> 天地人物，一仰四氣：一地、二水、三火、四風。人之身中，强者爲地，和淖爲水，温熱爲火，氣息爲風。生借用此，死則歸本。

康僧會《六度集經》卷八《察微王經》曰：

深覩人原始，自本無生。元氣强者爲地，軟者爲水，煖者爲火，動者爲風。四者和焉，識神生焉。上明能覺，止欲空心，還神本無。因誓曰："覺不寤之疇。"神依四立，大仁爲天，小仁爲人，衆穢雜行，爲蜎飛蚑行蠕動之類。由行受身，厥形萬端。識與元氣，微妙難覩。形無絲髮，孰能獲把？然其釋故稟新，終始無窮矣。王以靈元化無常體，輪轉五途，綿綿不絶。

又《陰持入經注》解"五陰種"云：

師云：五陰種，身也。師或即安世高。滅此彼生，猶穀種朽於下，栽受身生於上。康僧會《安般序》云：一朽於下，萬生乎上。《牟子》云，但身自朽爛耳，身譬五穀之根葉，魂神如五穀之種實。又猶元氣，春生夏長，秋萎冬枯。百穀草木喪於土上。元氣潛隱，稟身于下。春氣之節，至卦之和，元氣悁躬於下，稟身於上。有識之靈，及草木之栽，與元氣相含，升降廢興，終而復始，轉三界無有窮極，故曰種也。

身本乎無行之元氣，而神識亦微妙難覩。康僧會《安般守意經序》云：

心之溢蕩，此指心之發動，即意也。無微不浹。怳惚髣髴，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後。深微細妙，形無絲髮，梵釋仙聖，所不能照明。默種於此，化生乎彼，非凡所覩，謂之陰也。

而《陰持入經注》有曰：

識神微妙，往來無診，陰往默至，出入無間，莫覩其形，故曰陰。

夫佛陀之教，首在破我。僧會所持之陰，仍承襲漢代佛教神明住壽之説。而佛教之無我，則舊譯本爲非身。如《陰持入經注》，稱四法印爲非常、後譯無常。苦、空、非身。後譯無我。而其釋“非身”曰：

> 身爲四大，地水火風。終各歸本，非己常實，謂之非身。

此則所謂身者乃形體。人死神靈不滅，而形體分散，故曰非身。“本”者乃元氣，人死復歸元氣也。

人乃陰陽之精氣，阮籍《達莊論》語。神識之昏明，亦視元氣稟賦之多少。嵇康《明膽論》語。此乃中華固有之學説。而天地自然，自亦爲元氣所陶成。日月之運行，寒暑之推移，悉依於元氣之變化。如元氣失其序，則陰陽五行不調適，人身之氣不和而疾病生。《大藏經》中有吳竺律炎共支越譯《佛醫經》，其大意同乎此。蓋謂人身之安泰，均依内外元氣之調和也。

至若人心之病，則在爲内外情欲之所擾亂，爲五陰所蔽，致失其本有之清明。故康僧會《安般序》曰：

> 情有内外，眼、耳、鼻、口、身、心，謂之内矣。色、聲、香、味、細滑、邪念，謂之外也。經曰“諸海十二事”，謂内外六情之受邪行，猶海受流，餓夫夢飯，蓋無滿足也。

内外情欲牽引，而受邪行。欲邪行之不生，當治之於未發。如是而守意之説尚矣。《後漢紀》謂佛教在息意去欲。《四十二章經》謂佛言慎無言汝意。漢魏間有《十四意經》，《不自守意經》。而《安般守意經》爲漢晉間最流行之經典。

漢魏佛經中，意字原當梵文二字，一指心意，謂末那也。一謂憶念。所謂安般守意者，本即禪法十念之一，非謂守護心意也。言其爲守護心意，乃中國因譯文而生誤解。蓋中國“意”字，本謂心之動而未形者。如

《春秋繁露·循天之道篇》云："心之所之謂意。"《天道施篇》："萬物動而不成者，意也。"而《安般守意經》曰："以未起便爲守意，若已起意便爲不守。"意者，即《安般序》所謂"心之溢蕩"也。夫心神之擾亂，當治之於動而未形之時。然心意之動，極速康僧會《安般序》曰，一日一夕十三億意。而難知，僧會比之如種子，因其未成形難知，而爲行爲之根也。守護極難。故《陰持入經注》云："意危難護，其妙難制。"治意之方，則在行安般禪法。

守意之説，中國道家養生之常談。《春秋繁露·循天之道篇》本爲養生家言。非董子所作。其言曰："意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣。"繼曰："君子閑欲止惡以平意，平意以静神，静神以養氣。"道家養氣之方曰吐納。吐納者亦猶佛教之安般也。現存《安般守意經》，亦多雜入道家言。如曰："安爲清，般爲静，守爲無，意名爲，是清静無爲也。"漢末以來，安般禪法疑與道家學説相得益彰，而盛行於世也。

道家養氣，可以不死而仙。佛家行安般，亦可以成神。蓋禪法之旨，在端心一意，去惡除蔽。蔭蔽五陰乃蔭蔽。既消，心識澄静。於是如明鏡精金，明鏡之普照，精金之煉器，均可從心所欲。上見《六度集經》卷七首段。康僧會《安般序》曰：

> 得安般行者，厥心即明。舉眼所觀，無幽不覩。往無數劫方來之事，人物所更，現在諸刹，其中所有世尊法化，弟子誦習，無遐不見，無聲不聞。怳惚髣髴，存亡自由。大彌八極，細貫毛釐。制天地，住壽命。猛神聽，壞天兵。動三千，移諸刹。八不思議，非梵所測。神德無限，六行之由也。六行謂安般之六妙門也。

按佛法禪定，效果有二。首在致解脱入涅槃，次爲得神通。漢魏禪家，蓋均着重神通。疑此亦受道家成仙説之影響也。

總之神氣微妙，非凡所覩，與元氣相合而有身。釋故稟新，周而復始。人生之禍患，外因四大之不調而生疾，内因心識之擾亂而墮邪僻。邪僻之對治在乎守意。意者，心之動而未形者也。意正則神明，神明則

無不照、無不能而成佛矣。

神與道合

支讖主大乘學，其譯品漢魏所流行者爲《道行般若》與《首楞嚴》等。安世高、康僧會之學，在明心神昏亂之源，而加以修養。支讖、支謙之學則探人生之本真，使其反本。其常用之名辭與重要之觀念，曰佛、曰法身、曰涅槃，曰真如，曰空。此與《老》、《莊》玄學所有之名辭，如道，如虛無或本無。者，均指本體，因而互相牽引附合。牟子《理惑論》釋"佛"曰：

> 佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也。恍惚變化，分身散體，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號爲佛也。

《牟子》又釋"道"曰：

> 道之言導也。導人致於無爲。牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲，四表爲大，綩綖其外，毫釐爲細，間關其内，故謂之道。

佛與道之關係，牟子雖未暢言。然於佛則曰"恍惚"，曰"能小能大"，於道則曰"無形無聲"，曰"四表爲大，綩綖其外，毫釐爲細，間關其内"。則佛之與道，固無二致。特舉能則謂之爲佛，言所則號稱曰道。實則佛之能弘，與道爲所弘，固亦不可相離。故《牟子》曰，佛乃道德之元祖也。又《牟子》所謂"無爲"者，"泥洹"之意譯。按《牟子》第一章中首謂佛泥洹

而去，繼謂凡人持戒，亦得無爲，可證無爲即指泥洹。人致於無爲，即謂入泥洹也。謂之得道。而成佛者即與虛無怳惚之道語見《牟子》第四章。爲一體也。按漢邊韶《老子銘》有曰："老子先天地而生。"《道德經》曰：有物混成，先天地生。又曰："老子離合於混沌之氣，與三光爲終始。"是老子與道，亦一而非二，與牟子所言佛爲道德之元祖，旨趣相符也。上文所引《牟子》二段名詞，多取之《老子》書中。

牟子對於佛之解釋，亦見於支謙所譯之《大明度經》第一品。其文略曰：

> 善業支謙主張譯經不用胡音，"善業"者，乃須菩提也。言，如世尊教，樂説菩薩明度無極。欲行大道，當自此始。夫體道爲菩薩，是空虛也。斯道爲菩薩，亦空虛也。中略。吾於斯道，無見無得，其如菩薩不可見，明度無極亦不可見。彼不可見，何有菩薩當説明度無極。若如是説，菩薩意志不移不捨，不驚不怛，不以恐受，不疲不息，不惡難，此微妙明度與之相應，而以發行，則是可謂隨教者也。

此文與漢支讖、秦羅什所譯迥然不同。且顯係援用中國玄談之所謂道，以與般若波羅蜜相比附。玄學家謂道微妙虛無，此曰："道亦虛空。"亦猶牟子所謂無前無後之道也。玄學家謂至人淡泊無爲；此曰菩薩體道是空虛也。與道相應，不移不捨，不驚不怛，亦猶牟子"在污不染，在禍無殃"也。

魏末阮嗣宗《老子贊》曰：

> 陰陽不測，變化無倫，飄颻太素，歸虛反真。

又作《大人先生傳》有曰：

> 夫大人者，乃與造化同體，天地並生，逍遥浮世，與道俱成。

> 變化《牟子》佛恍惚變化。散聚，《牟子》分身散體。不常其形。《牟子》能小能大。天地制域於内，而浮明開達於外。

牟子所言，支謙所譯，與步兵之文，理趣同符，其間不必有若何鈔襲竊取之關係。實則因老莊教行，諸人均染時代之風尚，故文若是之相似也。按《晉書・阮籍傳》謂大人先生指孫登，但事不見《魏氏春秋》，恐不確。實則阮謂大人先生，即老子也。或本指老子，且以自勵也。

邊韶銘云，老子先天地生。《道德經》"有物混成，先天地生"，本指道。牟子謂"佛乃道德之元祖"。蓋均阮步兵所謂"與道俱成"之意也。基督徒古時合猶太之耶穌與希臘哲學之 Logos 爲一體。Logos 者，理也，道也。其事與此頗相似。按吳支謙《大明度無極經》第一品原注有曰：

> 師云，菩薩心履踐大道。欲爲體道，心爲疑是"與"字。道俱，無形故言空虛也。

原注或爲支謙自撰。若然則師或爲支亮。此中所謂體道者，心與道俱，亦顯即"與道俱成"之意也。據此則支謙實深契《老》、《莊》之説，與牟子同也。又此中所謂無形故空虛者，因"道無常形"，而心神亦非可覩也。道爲虛無之本體，故亦名曰"本無"。

"本無"一語，在魏晉玄談佛學上至爲重要。魏世何晏、王弼祖述《老》、《莊》，以天地萬物皆以無爲本。《晉書・王衍傳》。晉裴頠《崇有論》始見"本無"之名辭。但在佛經中，則漢時已常用之。支讖《道行經》第十四品，名爲《本無品》。支謙譯《明度經》十四品，秦竺念佛譯之第七品，均同。但此即當於羅什譯《小品》之第十五，則稱爲《大如品》。在宋譯《佛母般若》爲第十六，則稱曰《真如品》。梵文八千頌，此品名爲 tathatā parivarta。蓋"本無"者，乃"真如"或如。之古譯。而梵文之 tathatā 義即如或真如。在中文原無固有名辭與之相當。但真如指體，與《老子》之所謂道相同。而真如性空，道亦虛無，尤似極契合。因而號萬物爲"末有"，道體爲"本無"。《安般經》有曰："有者謂萬物。無者謂疑，亦爲空也。"疑字似谿或豁之

誤。此亦謂萬有爲末，虚無爲本。又支謙所譯常有佛亦本無真如。之言。如《本無品》曰：

> 一切皆本無，亦復無本無，等無異於真法中本無，諸法本無，無過去當來現在，如來亦爾，是爲真本無。

是則支謙認一切皆本無，如來亦本無。故佛與道爲一，而本無與如來亦不二也。又自漢以來，道家如《淮南子》，已言道即元氣。故神與道合者，亦即歸於元氣，所謂歸虚反真是也。按康僧會《法鏡經序》，亦言“神與道俱”。而其所譯《察微王經》，並言人生自本無歸乎本無。已見前引。則因其採用元氣之説，而其立論因與支謙學系可相通也。

但僧會終主養神，故重禪法。支謙主明本，故重智慧般若。禪法所以息意去欲。智慧乃能證體達本。自此以後，玄風漸暢，禪法漸替，而造成兩晉南朝之佛學風氣。吾人實可謂之爲僧會學統之衰微，而支謙學統之光大也。《大藏經》有《法律三昧經》，《開元録》謂爲支謙所譯。其中言有所謂四諦本、弟子本、各佛本、如來本，而謂弟子本“不解本無”，如本來“不離本無”。可見支謙特重本體之學也。又言有如來禪與外道五通禪之别。其解外道禪曰：

> 外諸小道五通禪者，學貴無爲，不解至要，避世安己，持想守一。……存神道氣，養性求昇，惡消福盛，思至五通，壽命久長，名曰仙人。行極於此，不知泥洹，其後福盡，生死不絶，是爲外道五通禪定。

按漢代佛教，養生除欲，以守一修定爲方法，以清浄無爲、住壽成道爲鵠的。與《太平經》教同爲黄老道術之支流。安世高、康僧會之學，雖亦探及人生原始，但重守意養氣，思得神通，其性質仍上承漢代之道術。及至大乘般若之學，興始於支讖，逮至支謙而頗盛。其説乃頗附合於五

千言之玄理。此雖亦爲道家，但學問之士，如牟子之流，乃認在九十六種中此道最尊。牟子鄙養氣辟穀，而服膺《老子》之經，以之與佛法並談。是亦已見漢代以來，舊佛道之將墜，而兩晉新佛玄之將興。上引《法律三昧經》，自其所用之名辭言之，如無爲，避世，守一，存神，道氣，養性，求昇，等等。恐係譯人(支謙)針對漢代之佛道而發也。

但晉世般若學之興，非僅爲南方支謙學説之擴大，而且尤賴北方學者之繼續研究。其最早熱心此學而身死異域者，爲朱士行。

朱士行之西行

魏晉《老》、《莊》風行之際，《般若》、《方等》適來中國，大申空無旨趣，恰投時人所好，因得擴張其勢力。《般若經》之傳譯，朱士行最爲努力。朱士行求經事，以《祐録》卷七所載之《放光經記》爲最早。其文曰：

> 惜昔大魏潁川朱士行，以甘露五年出家學道爲沙門，出塞西至于闐國，寫得正品梵書胡本九十章，六十萬餘言。以太康三年，遣弟子弗如檀，晉字法饒，送經胡本至洛陽。住三年，復至許昌。二年後至陳留界倉垣水南寺。以元康元年五月十五日，衆賢者共集議晉書正寫。時執胡本者于闐沙門無叉羅，優婆塞竺叔蘭口傳，祝太玄、周玄明共筆受。正書九十章，凡二十萬七千六百二十一言。時倉垣諸賢者等，大小皆勸助供養。至其年十二月二十四日寫都訖。經義深奥，又前後寫者參校不能善悉。至太安二年十一月十五日，沙門竺法寂來至倉垣水北寺，求經本寫。時檢取現品五部並胡本，與竺叔蘭更共考校書寫，永安元年四月二日訖。於前後所寫校最爲差定。其前所寫可更取校。晉胡音訓暢義難通，諸開士大學文生書寫供養諷誦讀者，願留三思，恕其不逮也。

朱士行以魏甘露五年(260 年)出塞，西至于闐國，寫得《般若》正品梵書九十章，是曰《放光般若經》。于闐者，蓋西域盛行大乘之國家。東晉法顯曰，此國衆僧乃數萬人，多大乘學。《佛國記》。西晉時于闐沙門祇多羅由于闐携來《般若》梵本，後由法護譯出，爲《光讚般若》。《祐録》七《合放光光讚隨略解序》。而朱士行求《般若》正本，亦須至于闐。其弟子弗如檀當爲于闐人。而譯時執本之無叉羅亦于闐沙門。又按牟子《理惑論》，亦言及于闐之國，似是漢末已視斯地爲佛教重鎮。而牟子學問尚淡泊無爲，亦合乎中夏所謂《般若》之風格。則牟子之所以特言及于闐者，或漢末已指此爲《方等》深經藴藏之發源地也。

《祐録》十三《朱士行傳》，亦頗有可注意者。其言曰：

> 出家以後，便以大法爲己任。常謂入道資慧，故專務經典。初天竺朔佛以漢靈帝時出《道行經》，譯人口傳，或不領，輒抄撮而過。按譯人口傳抄撮云云，謂支讖譯朔佛口傳之時，於不了解處輒加省略也。《祐録》此段甚明白。但《僧傳・士行傳》云："竺朔佛譯出《道行經》，文句簡略。"後人據此以爲朔亦譯有此經，與支讖本不同，是慧皎行文簡略致誤也。故意義首尾，頗有格礙。士行嘗於洛陽講《小品》，即《道行經》。往往不通。每嘆此經大乘之要，而譯理不盡。誓志捐身，遠求《大品》。遂以魏甘露五年發迹雍州，西渡流沙，既至于闐，果寫得正品梵書胡本九十章，六十餘萬言。

于闐去洛陽一萬一千七百里。《後漢書・西域傳》。甘露五年至太康三年，中間二十三年。士行行萬餘里，在外二十餘年，終送其所求之經達本國。其後竟死於于闐，散形異域，孫綽《正像論》云："士行散形於于闐。"士行死時奇迹見《僧傳》。真可謂弘法不惜生命者矣。而其謂"入道資慧，嘗講《般若》"，則士行之所謂佛法者，乃重在學問，非復東漢齋祀之教矣。四百餘年後，玄奘忘身西行，求《十七地論》。二人之造詣事功，實不相侔，而其志願風骨，確足相埒也。

第七章　兩晉際之名僧與名士

釋教在漢末傳譯漸廣，其中朔佛、支讖共出《道行經》。支讖之後有支亮，亮之弟子支謙，重譯《摩訶般若波羅蜜多經》，即《道行經》，而稱曰《大明度無極》。其用字既全黜胡音，其義旨復頗仿《莊》、《老》。《高僧傳》曰“孫權使支謙與韋昭共輔東宮”，言或非實。然名僧名士之相結合，當濫觴於斯日。其後《般若》大行於世，而僧人立身行事又在在與清談者契合。夫《般若》理趣，同符《老》、《莊》。而名僧風格，酷肖清流，宜佛教玄風，大振於華夏也。西晉支孝龍與阮庾等世稱八達。而東晉孫綽以七道人與七賢人相比擬，作《道賢論》。名人釋子共入一流。世風之變，可知矣。本章約述兩晉之際僧伽中名流事迹，附以當日有關之故實焉。

《般若經》之流傳

《般若經》之翻譯，漢晉最多。朔佛支讖所譯爲《小品》，支謙再譯之，均有三十品。疑此即《祐録》著録僧會之《吳品》。《祐録》謂此只十品，疑誤。朱士行得梵本九十章，後譯出爲《放光般若經》。西晉竺法護譯《光讚般若》，乃《放光大品》之異譯。又譯《小品經》七卷，《祐録》。在僧祐時已佚，不悉有若干品。晉惠帝世，衛士度有《摩訶般若波羅蜜道行經》二卷。士度乃闕公則弟子，善文辭，作《八關齋懺文》。《珠林》四十二引《冥祥記》。僧祐曰，衆經録並云《道行經》二卷，衛士度略出，則是衛氏擅長文事，故略支讖之煩重譯文爲二卷也。東晉釋道安在長安時，曇摩蜱竺念譯有《般若經抄》。一曰《長安品》。此中僧會法護之《小品》，衛士度之略出，均佚。羅什以前所譯之《般若》，所知者盡於此矣。

支讖之《道行》，竺叔蘭之《放光》，以及支謙之《明度無極》，當均流行於世。而竺法護所譯《光讚》，據道安所記，《祐録》七《合放光光讚序》。因其出在關西，遭晉世亂，沈没凉土。而"《放光》乃大行華京，息心居士，翕然傳焉"。安公且曰：

> 中山支和上遣人於倉垣斷絹寫之，指《放光》。持還中山。中山王及衆僧城南四十里幢幡迎經，其行世如是。是故《光讚》人無知者。

支和上不知爲何人，中山王亦未悉何指。劉曜劉岳石虎均曾有此號。中山王岳見《僧傳》十一。《光讚經》當時無人知，直至譯後九十一年，經道安之表章，乃行於中夏。其本雖存，但《放光》有九十品，《光讚》僅存二十七品。據道安《合放光光讚隨略解序》，則在當時已"殘缺不具"矣。上均見《祐録》。

自朱士行提倡《般若》以來，訖於羅什，當推《般若》爲佛教義學之大宗。兹表列此時之中國《般若》學者如左：

朱士行　講《道行》，求得《放光》胡本。

衛士度　略出《道行經》。

帛法祚　河内人，注《放光般若經》。

支孝龍　淮陽人，太安二年就竺叔蘭寫《放光經》五部，校爲定本。時未有品目，舊本十四匹縑。今寫爲二十卷。龍素樂無相，既得披閲，旬有餘日，便就開講。

中山支和上　寫《放光經》。

康僧淵　本西域人，生於長安，誦《放光》、《道行》二般若。

支愍度　立心無義。

竺法雅　立格義，下詳。當亦《般若》學者。

竺道潛　字法深，講《大品》。

竺法蘊　善《放光》。

支遁　字道林，善《道行經》。

于法開　講《放光經》，與支道林争即色空義，下詳。

釋道安　講大小品，詳下章。

竺法汰　講《放光經》，與郗超論本無義。

竺僧敷　善大小品，並講之，且有義疏。

釋道立　善《放光經》，曾講之。

于法道　講《放光經》。《高僧傳·曇戒傳》，《名僧傳抄》同。

釋慧遠　亦《般若》學者。後詳。

道儀尼　《比丘尼傳》，謂乃慧遠之姑，誦《法華經》，講《維摩》《小品》。

郗超　主支道林之即色空義。

廬江何默　主于法開義。

殷浩　讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。欲與支道林辯之，竟不得。見《世説》。

北來道人　《世説》載有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講《小品》。

法威　支公講《小品》，法威奉其師于法開之命攻難多番。見《僧傳》，《世説》亦載之。

及至羅什入長安，譯《大品》、《放光》之異譯。《小品》，《道行》之異譯。盛弘性空典籍，而《般若》之義更暢。同時四論始出，其研究繼起，遂爲《般若》宗之要典。自是談者並證之於諸論，而法性宗義如日中天矣。

竺法護

竺曇摩羅刹，亦作曇摩羅察。此云竺法護，其先月支人。本姓支氏，故亦稱支法護。《祐録》九《大哀經記》。世居燉煌郡。年八歲出家。事外國沙門竺高座爲師，故姓竺。《開元録》。誦經日萬言，過目則能。天性純懿，操行精苦。篤志好學，萬里尋師。是以博覽六經，涉獵百家之言。雖世

務毁譽，未常介於視聽也。是時晉武帝之世，寺廟圖像雖崇京邑，而《方等》深經藴在西域。護乃慨然發憤，志弘大道，遂隨師至西域，遊歷諸國。外國異言三十有六，書亦如之。護皆徧學，貫綜古訓，音義字體，無不備曉。遂大賫胡本還中夏。自燉煌至長安，沿路傳譯。上見《祐録》。《安録》著録一百五十部。《祐録》捃摭群録，更得四部，考其存佚，計存者九十部，但現行本實有九十五部。佚六十四部，應共一百五十四部。《房録》列二百一十部。《開元録》釐定爲一百七十五部，三百五十四卷。年代久遠，古籍殘缺，無由詳定。今僅就《祐録》所載經序，列護譯經時地於左，其所出之最有關係者，亦略備矣。

晉武帝太始二年(266年)十一月八日，法護在長安青門内白馬寺，口出《須真天子經》。傳言者安文惠、帛元信。手受者聶承遠、張玄泊、孫休達。十二月三十日未時訖。《祐録》七經記。是年即晉帝篡位之明年。在蜀亡後三年，吳亡前十四年。按僧祐言護自太始中至懷帝永嘉二年譯經云云，又謂於晉武帝之末，隱居深山，後立寺於長安青門外云云。本年法護在青門内白馬寺，豈惠懷帝世，護復另在青門外立寺耶?

晉武帝太康五年(284年)，罽賓文士竺候征若攜《修行道地經》至燉煌。月支竺法護究天竺語，又暢晉言，於此相值，共演之。其筆受者菩薩弟子法乘、月支法寶。賢者李應榮、承索烏子、剡遲時、通武、支晉、支晉寶等三十餘人，咸共勸助。以太康五年二月二十三日始訖。正書寫者榮携業、侯無英也。《出經後記》。

十月十四日，法護於燉煌從龜兹副使美一作羌。子侯，得梵書《不轉退法輪經》，口敷晉言，授沙門法乘。《祐録》七《阿維越致遮經記》。此年護已能自譯梵書爲晉言，不須另有傳言者矣。

晉武帝太康七年(286年)三月十日在長安説出《持心經》梵文授聶承遠。見《經記》。

八月十日，護手持胡經，口宣出《正法華經》二十七品，授優婆塞聶承遠，張仕明、張仲政共筆受。竺德成、竺文盛、似係華人，因爲護弟子，故姓竺。嚴威伯、續文承、趙叔初、張文龍、陳長玄等共勸助歡喜。九月

二日訖。天竺沙門竺力、龜兹居士帛元信共參校。元年疑係九年，或謂元康元年。二月六日重覆。又元康元年長安孫伯虎寫素解。見《經記》。

是年于闐沙門祇多羅攜《般若》胡本來。護公以十一月二十五日出之，聶承遠筆受。《祐録》七《合放光光讚隨略解序》。帛元信、沙門法度亦在。蓋亦於長安譯。是爲《光讚般若》。惟出後並未大行。《祐録》九《漸備經序》。按《祐録》云，晉世有祇多蜜，出《普門品》經一部。長房及《開元録》謂其譯有《菩薩十住經》一卷、《大智度經》四卷等二十餘部。但祇多羅與祇多蜜似均爲 Gitamitra 之對音。而《普門品經》等又多見於法護録中，則諸經或祇多羅助譯，而《大智度經》者，或即《光讚》之殘卷歟?

晉武帝太康十年(289 年)四月八日，護於洛陽白馬寺出《文殊師利净律經》，聶道真筆受。勸助劉元謀、傅公信、侯彦長等。十二月二日又在白馬寺出《魔逆經》。筆受者聶道真，乃承遠之子。寫者折元顯。《祐録》七《經記》。

晉武帝永熙元年(290 年)八月二十八日，比丘康那律於洛陽寫《正法華品》竟，時與清戒界節優婆塞張季博、董景玄、劉長武、長文等，手執經本，至白馬寺與法護口校古訓，講出深義。以九月本齋謂布薩也。十四日於東牛寺中施檀大會，講誦此經。竟日盡夜，無不咸歡，重已校定。見《經後記》。是晉初《法華經》已見重視矣。

晉惠帝元康元年(291 年)四月九日，護手執胡本，口出《勇伏定經》，聶承遠筆受。《祐録》七《合首楞嚴經後記》。此經即《首楞嚴》。護公前此曾出之，首稱阿難言，即無"如是我聞"。本年更出之，故安公云更出《首楞嚴》。上均見《祐録》二。按護公出經因先譯不佳，因而再譯，恐不只此經。如曾譯《維摩詰經》，後因其煩重，出删《維摩詰經》。又《祐録》謂聶承遠因護譯《超日明經》煩重，删正爲二卷。

七月七日，護執胡本出如來《大哀經》，授承遠、道真。八月二十三日訖。護親自覆校，見《經記》。是護公於華文已甚嫻習矣。

晉惠帝元康四年(294 年)十二月二十五日，竺原文一作"曇"，似誤。法護於酒泉出《聖法印經》，弟子竺法首筆受。

晉惠帝元康七年(297 年)十一月二十一日，在長安市西寺中出《漸備

一切智德經》。《祐録》七《漸備經序》。

晉惠帝永康元年(300年)七月二十一日，護從罽賓沙門得《賢劫經》，手執口宣，時竺法首從洛寄來，筆受者趙文龍。見《經記》。

晉懷帝永嘉二年(308年)太歲在戊辰五月，本齋謂布薩之日。護在天水寺手執《普曜經》胡本，口譯爲晉言，沙門康殊、帛法巨此人亦見《漸備經序》。筆受。見《經記》。

《祐録》《僧傳》云，護公於晉惠西奔，關中擾亂，與門徒避地東下，至澠池遘疾而卒。查晉惠西奔在永安元年(304年)。其後四年乃懷帝永嘉二年，護尚在天水寺譯經，自非死於惠帝之時。而洛都自元康以後，禍亂相尋，永寧元年齊王冏與趙王倫等戰於洛陽，明年長沙王乂又在洛與冏戰，次年張方入洛，次年爲永安元年，刼帝幸長安。元康七年護在長安，永康元年護不在洛陽，此後東都大亂，無東奔之理。且長安大亂，人民多避亂涼州，法護世居燉煌，似亦應西遁而不東邁。按道安《合放光光讚隨略解序》，謂《光讚》"寢逸涼土"，則涼州或護晚年所在地，而所譯諸經，多藏於彼處也。

西晉譯經者，尚有多人。據《開元録》洛陽有安法欽、法立、法炬，倉垣又有無叉羅、竺叔蘭，廣州有疆梁婁至，關中帛遠，此外有聶承遠、道真父子、支法度及若羅嚴共十一人。但護公實後世之所仰望。釋道安《漸備經序》曰：

> 護公，菩薩人也。尋其餘音遺迹，使人仰之彌遠。夫諸《方等》無生諸三昧經類多此公所出，真衆生之冥梯。

法護於《法華》再經覆校，於《維摩》則更出删文，《首楞嚴三昧》譯之兩次。《光讚》乃《大品般若》，《漸備一切智德經》乃《華嚴》之《十地品》。皆中土佛學之要籍，晉世所風行者。護出《法華》時，康那律與張季博等已詳研尋。東晉慧觀自謂少習歸一之言。見《祐録》八《法華宗要序》，法華主會三乘歸一乘。僧叡謂於此經，有搜研皓首，並未有窺其門者。《祐録》八《法華後序》。支愍度謂《維摩》先哲之格言，弘道之宏標。同書《合維摩經序》。支遁嘗講《首楞嚴》，並有人爲之注。《祐録》七，未詳作者，《首楞嚴經注序》。支

愍度亦有合本。同處《合首楞嚴經記》。而《光讚》《漸備》二經，道安爲之極力表揚也。護公於佛教入中華以來，譯經最多。又其學大彰《方等》玄致，宜世人尊之，位在佛教玄學之首也。

法護習中華語言文字，支愍度稱其“研幾極玄”。合《維摩記》。其助手聶承遠、道真父子、竺法首、諫士倫、孫伯虎、虞世雅等，爲後人所稱美。護公助手多有以玄字爲名者。或均中華學士，而與佛教名師接近者。《祐録》云：“護在長安，德化四布，聲蓋遠近，僧徒千數，咸來宗奉。”可見其時雖常值變亂，亦頗有來從者。《祐録》並云：

> 時長安有甲族，欲奉大法，試護道德。僞往告急，求錢二十萬。護未及答，乘年十三，侍在師側，即語客曰：“和上意已相許矣。”客退。乘曰：“觀此人神色，非實求錢，將以觀和上道德何如耳。”護曰：“吾亦以爲然。”明日此客率其一宗百餘口，詣護請受五戒，具謝求錢意。

查法護在太康五年譯經，法乘筆受。《祐録》所載事或在此前。按晉時清談家恒鄙薄錢財，蓋宅心恬淡，不慕利禄也。《晉書·庾敳傳》曰：

> 時劉輿見任於越。東海王。人士多爲所構。惟敳縱心事外。無迹可間。敳時爲越府軍諮祭酒。後以其性儉家富，説越令就换錢千萬，冀其有吝，因此可乘。越於衆坐中問於敳。而敳乃頹然已醉，幘墮几上，以頭就穿取。徐答曰：“下官家有二千萬，隨公所取矣。”輿於是乃服。

《高僧傳》稱竺法護乘幼而神悟超絶，懸鑑過人，後在燉煌立寺延學，使豺狼革心，戎狄知禮。大化西行，乘之力也。乘後終於所住。孫綽《道賢論》，以佛家七道人比竹林七賢。而以乘比王濬冲。《論》曰：“法乘安豐，少有機悟之鑑，雖道俗殊操，阡陌可以相准。”高士季顒亦爲之

贊傳。劉宋宗少文與何承天書，稱其神理風操。《弘明集》。吾人今雖不悉乘之學行，然觀於《祐録》所記之一事，輕視貨財雖本佛陀之教，而其捨錢毫不吝惜，按《高僧傳》謂法護資財殷富，可見其非不蓄積，但旨在能捨也。則亦與庾子嵩有類似處矣。

竺法護所翻既多《方等》深經，什公以前僧人所研求之大乘要籍，類出其手。其弟子神理風操，亦爲世所稱美。故孫興公《道賢論》以匹山巨源。《論》云："護公德居物宗，巨源位登論道，二公風德高遠，足爲流輩矣。"而支道林爲之像贊云："護公澄寂，道德淵美。微吟窮谷，枯泉漱水。邈矣護公，天挺弘懿。濯足流沙，傾拔玄致。"上見《僧傳》。枯泉漱水事詳《僧傳》，乃護在長安與于法蘭共隱山中事。

于法蘭與于道邃

于法蘭，高陽人。少有異操，十五出家，便以精勤爲業。研諷經典，以日兼夜。求法問道，必在衆先。迄在冠年，風神秀逸。道振三河，名流四遠。性好山泉，多處巖壑。常居長安山寺。《名僧傳抄》目録稱爲長安山寺于法蘭。與竺法護同隱。《珠林》六十三引《冥祥記》。後聞江東山水，剡縣最奇。乃徐步東甌，遠矚嶀嵊，居於石城山足。時人以其風力比庾元規。孫綽《道賢論》以比阮嗣宗。《論》云："蘭公遺身高尚妙迹，迨至人之流，阮步兵傲獨不群，亦蘭之儔也。"居剡少時，愴然嘆曰："大法雖興，經道多闕，若一聞圓教，夕死可也。"乃遠適西域，欲求異聞。至交州遇疾，終於象林。沙門支遁追立像，贊曰："于氏超世，綜體玄旨，嘉遁山澤，仁感虎兕。"此事詳《僧傳》。

于道邃，燉煌人。年十六出家，事蘭公爲弟子。護公常稱邃高簡雅素。後與蘭公俱過江。謝慶緒大加推重。性好山澤，在東多遊履名山。爲人不屑毁譽，未嘗以塵迹經抱。後隨蘭適西域，於交趾遇疾而終，年三十一。郗超圖寫其形，支遁爲著銘讚曰："英英上人，識通理清。郎

質玉瑩，德音蘭馨。”孫綽以邃比阮咸。或曰：“咸有累騎之譏，邃有清冷之譽，何得爲匹？”孫綽曰：“雖迹有窪隆，高風一也。”《喻道論》云：“近洛中有竺法行，談者以方樂令。江南有于道邃，識者以對勝流。皆當時共所見聞，非同志之私譽也。”按《弘明集・喻道論》無此語。宗少文答何承天書亦曰：孫以邃對勝流，謂庾文秉也。則上文實孫手筆。

晉人以于法蘭比庾元規。支公稱其綜體玄旨。于道邃内外該覽，善方藥，蘭公弟子于法開亦妙通醫法，名士殷浩亦解經脈。美書札，支遁善草隸。沙門康昕康法識作王右軍書，人莫之能别。洞諳殊俗，尤巧談論。二僧固具清談風格，故以其師生匹阮氏叔侄也。典午以來，國法嚴峻。文人學士，常犯忌諱，以至殺身。加以天下多故，名士少有全者。是以士大夫跼迹全生，見幾遠害。或厲操幽棲，高情避世，是曰嘉遁。蘭公師生性好山泉，多處巖壑。梁寶唱《名僧傳》俱列之《隱道篇》。宗性《名僧傳抄》。則其受名流之推許也宜矣。又或佯狂放蕩，宅心事外，是曰任達。則竺叔蘭、支孝龍之行事，亦有相類者。

竺叔蘭與支孝龍

竺法護出《光讚般若》後九年，無叉羅在倉垣與竺叔蘭譯出《放光經》。據《經記》云：太安二年十一月，竺法寂至倉垣檢取現品五部并胡本共竺叔蘭考校書寫，永安元年(402 年)四月訖。但《僧傳》謂太安二年支孝龍就叔蘭一時寫《放光》五部，校爲定本。時未有品目，舊本十四匹縑，今寫爲二十卷云。此與經記所言頗相似，疑《僧傳》誤以法寂爲孝龍也。竺叔蘭、支孝龍同爲胡人，叔蘭，天竺人，祖父因國亂被害，其父奔晉，居于河南，生叔蘭，詳《高僧傳》。孝龍爲淮陽人，但亦似月支人之裔。似均染當時清談風氣，與名士交遊。叔蘭性嗜酒，飲至五六斗一作升。方暢。一日卧於路旁，被拘送河南獄。時河南尹爲樂廣，乃清談之領袖也。飲酒已醉，謂曰：“君僑客，何以學人飲酒？”叔蘭曰：“杜康釀酒，天下共飲，何問

僑舊?"廣又曰:"飲酒可爾,何以狂亂乎?"答曰:"民雖狂而不亂,猶府君雖醉而不狂。"廣大笑。事詳《祐録》。

支孝龍少以風姿見重,加復神形卓犖,高論適時。常披味《小品》,以爲心要。叔蘭譯出《放光》,龍披閲旬日,便就開講。《僧傳》。慧皎傳云:

> 陳留阮瞻,潁川庾敳,原作凱。並結知音之友。世人呼爲八達。時或嘲之曰:"大晉龍興,天下爲家。沙門何不全髮膚,去袈裟,釋胡服,被綾羅。"龍曰:"抱一以逍遥,唯寂以致誠。剪髮毁容,改服變形,彼謂我辱,我棄彼榮。故無心於貴而愈貴,無心於足而愈足矣。"其機辯適時,皆此類也。

陶靖節《群輔録》載董昶、王澄、阮瞻、庾敳、謝鯤、胡毋輔之、沙門于法龍、當即支孝龍。光逸,爲八達。《晉書》胡毋輔之與謝鯤、阮放、畢卓、羊曼、桓彝、阮孚散髮裸裎,閉室酣飲,已累日。光逸將排户入,守者不聽。便於户外脱衣露頭,於狗竇中窺之而大叫,遂得入共飲,不捨晝夜。時人謂之八達。按王澄擢郭順於寒悴之中,胡毋輔之引薦河南門卒王子博,與軍士王尼共飲馬厩,拔光逸於寒門,均見《晉書》。則與沙門友善固無足怪。按鄧粲《晉記》曰:"王澄放蕩不拘,時謂之達。"《世説·簡傲篇》注。然任達者要在心神悠然旨遠,塊然自足。支孝龍所謂"抱一以逍遥,唯寂以致誠"者是也。王平子形甚散朗,内實勁俠,《世説·讒險篇》及注,劉琨告王澄語。則其心輕躁,非真能達者也。《僧傳》云,晉孫綽作《支法龍讚》,曰:"小方易擬,大器難像。盤桓孝龍,克邁高廣。物競宗歸,人思效仰。雲泉彌漫,蘭風肹響。按肹與肸同,響應作蠁。"支氏爲晉時名士推崇,亦已至矣。

帛法祖

當竺叔蘭、支孝龍敷宣《般若》於河南,竺法護、帛法祖亦俱譯經於

關内，長安亦晉初佛教中心也。帛遠，字法祖，本姓萬氏，河内人。父威達以儒雅知名，州府辟命皆不行。祖少發道心，啓父出家，辭理切至，父不能奪，遂改服從道。祖才思俊徹，敏朗絶倫。誦經日八九千言。研味《方等》，妙入幽微。世俗墳索，多所該貫。乃於長安造築精舍，以講習爲業。白黑宗稟，幾且千人。晉惠之末，太宰河間王顒鎮關中，虚心敬重，待以師友之敬。每至閑晨夜静，輒講談道德。於時西府初建，俊乂甚盛，能言之士，咸服其遠達。祖素常與祭酒王浮一云道士基公。争邪正，浮屢屈，嗔而作《老子化胡經》，誣謗佛法。又祖常注《首楞嚴經》。並通胡語，曾譯經。祖有弟法祚，亦出家，知名關隴，注《放光般若》，及著《顯宗論》。按《名僧傳抄》謂法祖作《顯宗論》，祖字乃祚之誤。當時佛與道家已生争執，此論或係對此而發也。永興元年(304年)，張輔爲秦州刺史，祖隨之行。輔令祖反服，爲己僚佐。祖不肯，由是結憾，並爲管蕃所讒構，竟遇害。法祚亦爲梁州刺史張光所殺。光於太安二年(303年)爲梁州刺史。孫興公《道賢論》以法祖匹嵇康。《論》云："帛祖釁起於管蕃，中散禍作於鐘會。二賢並以俊邁之氣，昧其圖身之慮。棲心事外，輕世招患，殆不異也。"

玄風之南渡

按正始之風至永嘉而熾盛。名俊輻湊，集於洛都，争談虚玄無爲之理，競以清言放達相高尚。洛中自漢以來，已被佛化。西域人亦嘗流寓洛陽，晉時且有入太學者。據《辟雍碑》。《洛陽伽藍記》謂晉時有佛寺四十二所，今日可考者，西晉時亦有十數。

白馬寺《祐録》八《正法華經後記》。

東牛寺同右。

菩薩寺洛城西，見《祐録》七《道行經記》。

石塔寺《伽藍記》光寶寺條。

愍懷太子浮圖《水經・穀水注》。

滿水寺《名僧傳抄》。

磐鵄山寺去都百餘里，見《僧傳》十。

大市寺《僧傳》十。

宫城西法始立寺《比丘尼傳竺凈檢尼傳》。

竹林寺同右。

當時竺法護、帛法祖、竺叔蘭、支孝龍，後世名士均激賞其玄理風格。而蘭與樂令酬對，龍共庾、阮交遊。清談佛子漸相接近，是不待至東晉而始然也。

兩晉之際，釋家具清談者之風趣尤爲顯著。康僧淵，本西域人，生於長安。貌雖胡人，語實中國。容止詳正，志業弘深。誦《放光》《道行》二般若。晉成之世，與康法暢、支愍度俱過江。清約自處，常乞匃自資，人未之識。後因分衛次，遇陳郡殷浩。浩始問佛經深遠之理，却辯俗書性情之義。自晝至曛，浩不能屈，由是改觀。見《僧傳》，《世説・文學篇》載之稍不同。淵目深而鼻高，丞相王導每調之。淵曰："鼻者面之山，眼者面之淵。山不高則不靈，淵不深則不清。"時人以爲名答。《僧傳》及《世説》並記之。後於豫章山立寺，名達成群。按《開元録》稱支愍度爲豫章山沙門，則二人同過江，而又同居此山。庾公諸人，按庾公恐指庾爰之，見《晉書・庾翼傳》、《范宣傳》。常往看之。《世説・棲逸篇》。淵以《持心梵天經》，空理幽遠，偏加講説。後卒於山寺。《僧傳》。

康法暢雅有才思，善爲往復。著《人物》、《始義論》等。《三寶記》著録《人物始義論》一卷。論自叙其美云："暢悟鋭有神，才辭通辯。"《世説・言語篇》注。神悟辯才，當時清談者所貴。而所著論亦題目時賢之作也。暢常執麈尾行，每值名賓，輒清談盡日。庾元規謂暢曰："此麈尾何以常在?"暢曰："廉者不求，貪者不與，故得常在。"此疑用《須賴經》須賴答波斯匿王贈彩衣語。上引《世説・言語篇》、《高僧傳》。

當時過江之外國名僧，尚有帛尸梨蜜多羅，時人呼爲高座。晉永嘉中始到中國，值亂仍過江，止建初寺。《世説》注引《高座別傳》作大市。丞相

王導一見而奇之，以爲吾之徒也。由是名顯。太尉庾元規，光禄周伯仁，太常謝幼輿，廷尉桓茂倫，皆一代名士，見之終日累嘆，披襟致契。大將軍王處仲在南夏，聞王周諸公皆器重蜜，疑以爲失鑑。乃見蜜，乃欣振奔至，一面盡虔。周伯仁遇害，蜜往省其孤。對坐作胡唄三契，梵響陵雲。高座長於音聲，其弟子覓歷得其高聲梵唄。《僧傳・經師篇論》有云："爰至晉世，有高座法師，初傳覓歷，今之行地印文是也。"《祐録》十二《法苑集》，著録《覓歷高聲梵記》，並注云唄出《須賴經》。次誦呪數千言，聲音高暢，顏容不變。既而揮涕收泪，神氣自若。其哀樂廢興，皆此類也。蜜性高簡，不學晉語。《世説・言語篇》高座道人不作漢語，或問此意，簡文曰：以簡應對之煩。諸公與之語言，蜜雖因傳譯，而神領意得，頓在言前。莫不嘆其自然天拔，悟得非常。蜜善持呪術，所向皆驗。初江東未有呪法，蜜譯出《孔雀明王經》諸神呪。晉咸康中卒，春秋八十餘。瑯琊王珉師事於蜜，乃爲之序。略曰："漢世有金日磾，然日磾之賢，盡於仁孝忠誠，德信純至。非爲明達足論，高府心造峰極，交俊以神，風領朗越，過之遠矣。"上略引《僧傳》，亦間見《世説》及注。謂"風領朗越"《世説・賞譽篇》載周侯題目高座爲朗卓。按器朗最爲當時談者所賞。遠過"仁孝忠誠"，好尚如斯，時風之轉移，可以概見矣。又《世説・賞譽篇》注引桓宣武稱帛氏精神淵著，當年出倫。《僧傳》載作精神著出當年。係誤引。

魏世王、何談玄，務爲高遠。王、何與嵇、阮，生年相若。輔嗣、平叔早死。後至晉初，叔夜、嗣宗作竹林之遊。竹林一語本見佛書。西晉洛都有竹林寺。但竹林高士與釋教有無關係，無明文。王戎少阮步兵二十年，竹林酣暢，亦預其末。戎於元康七年(297年)爲司徒，是時王衍爲尚書令，樂廣爲河南尹，皆善清談，宅心事外，名重當世，朝野之人，争慕效之。惠帝元康元年，《水經・穀水注》作七年。諸名士會於金谷之石崇別館。《世説・品藻篇》載崇序文。《類聚》九戴延之《西征記》云，金谷中廟賢達所集，是石崇居處。按其後王羲之爲蘭亭之集。《晉書》云，或以潘岳《金谷詩序》方其文，羲之比於石崇，聞而甚喜。亦見《世説・企羨篇》。則東晉名流，固許石季倫爲清流巨子。在此年前，崇爲城陽太守，山濤曾兩薦之於朝。見御覽二百四十七，《書鈔》六十五。季倫並奉佛甚至，《弘明集・正誣論》。是則清談極盛之時，釋迦

教化似已爲中朝豪俊所熟知矣。至惠帝末年(306 年)，東海王越爲太傅，盡辟諸名士，庾敳、阮瞻、胡毋輔之、郭象、阮脩、王導、謝鯤、幼輿。光逸、王承、衛玠之屬以爲參佐。庾亮元規。被徵爲掾，不就。桓彝茂倫。少與庾深交，爲周顗伯仁。所重。顗亦謂曾爲越府參軍。《書鈔》六九引臧榮緒《晉書》。庾敳等多尚虛玄，縱酒放任。永嘉遂與正始嘗相並論。旋嬰世亂，名士相繼渡江。玄風因之南徙。夫王導、庾亮、周顗、桓彝，皆與高座道人終日累嘆，披襟致契。諸公與高座均於世亂先後渡江，則其在中州當已與沙門友善也。按《高僧傳》所據史料，多爲南方著述，故僅於南渡後特詳，而正史又缺載僧事，洛都名士與名僧之交情遂少可考。然吾人觀西晉竺叔蘭、支孝龍之風度，東晉康僧淵、帛高座之事迹，則《老》、《莊》清談、佛教玄學之結合，想必甚早。王、何、嵇、阮之時，佛法或已間爲學士所眷顧。及名士避世江東，亦遂與沙門往還。支謙等在江南先已以玄與佛相牽附，當亦與此有影響。此乃奉行中朝之舊習，非全爲南中新有之好尚也。《世説·文學篇》曰：

> 舊云，王丞相過江左，止道聲無哀樂、嵇康作《聲無哀樂論》。養生、嵇康《養生論》。言盡意，歐陽建作《言盡意論》。三理而已。然宛轉關生，無所不入。

則江左所談名理，固來自中原也。《文學篇》又曰：

> 僧意在瓦官寺中，王苟子來與共語。便使其唱理。意謂王曰："聖人有情不？"王曰："無。"重問曰："聖人如柱邪？"王曰："如籌算，雖無情，運之者有情。"僧意云："誰運聖人邪？"苟子不得答而去。

王苟子，名修，字敬仁。《世説注》稱其善言理，何晏、王弼，曾辯聖人無喜怒哀樂，《魏志·鍾會傳》注。則江左僧俗所談，且上接正始也。又

《假譎篇》曰：

> 愍度道人始欲過江，與一傖道人爲侶。謀曰：用舊義往江東，恐不辦得食，便共立心無義。下略。

支愍度心無義，亦立於北方。則兩晉之際，佛教玄理，固亦有南渡者矣。立識含義之于法開，緣會義之于道邃，幻化義之道壹，亦俱在東晉初過江。河北釋道安主性空，亦曾駐錫荆襄。而謂屬本無異宗之竺法汰、竺法深，亦均原居中州者也。諸宗義待下詳。此中以竺法深尤見重於江左。

竺道潛

竺道潛，字法深，不知其俗姓，蓋衣冠之胤也。《世説·德行篇》注。但《僧傳》曰：姓王，瑯琊人，晉丞相武昌郡公之弟也。深公卒後，孝武下詔，謂其“棄宰相之榮”，可知深實出名族。年十八出家，約在惠帝泰安二年(303年)，永嘉初避亂過江，年只二十餘。約成帝末年，隱居剡縣山中，年已早過五十矣。王導死於成帝咸康五年，庾亮死於六年，其後深東出。孝武帝寧康二年(374年)卒於山中，年八十九。《世説注》作“七十九”，上據《高僧傳》。

法深出家，事中州劉元真爲師。元真早有才解之譽。故孫綽贊曰：“索索虚徐，一作衿。翳翳閑冲。誰其體之，在我劉公。談能雕飾，照足開矇。懷抱之内，豁爾每融。”《僧傳》。據此則劉公者，亦西晉清談之名士。按元魏太武帝毁法詔書，詆佛法爲劉元真、吕伯疆所僞造，《釋老志》。則其地位可知。孫興公贊其“談能雕飾，照足開矇”，想能融合佛法玄理之甚有關係人物。故支道林與高麗道人書美竺法深，特標揚其爲“中州劉公之弟子”。法深之學，内外俱贍，亦《僧傳》引支道林書中語。蓋均得之於元真。故《僧傳》曰：潛伏膺以後，剪削浮華，崇本務學，微言興化，譽洽西朝也。《世説·德行篇注》亦曰道徽高扇，譽播山東。年少《僧傳》作“年

二十四”。但其過江時年當只二十一。講《法華》、竺法護於太康七年譯《正法華經》。《大品》。竺叔蘭於元康年譯《放光經》。曾與桓彝之父穎《晉書》作“顥”。爲至交。《世説·德行篇》“桓常侍語”注云：父穎，有高名。《晉書·彝傳》：父顥，官至郎中。是亦西晉名士已與釋子往還之確證也。

元嘉初，潛避亂過江。元明二帝、丞相王茂弘、太尉庾元規，並欽其風德，友而敬焉。建武、太寧中，潛恒著屐至殿内，時人咸謂方外之士，以德重故也。及二帝昇遐，王庾又薨，乃隱迹剡山，以避當世。追蹤問道者，已復結侶山門。潛優遊講席三十餘載，或暢《方等》，或釋《老》、《莊》。投身北面者，莫不内外兼洽。有竺法義者，年十三，《名僧傳抄》作九。遇深公，便問：“仁利是君子所行，孔丘何故罕言?”深公曰：“物鮮能行，是故寡言。”深見其幼而穎悟，勸令出家。義乃從深受學，遊刃衆典，尤善《法華》。又有竺法友，嘗從深受《阿毗曇》，年二十四便能講説。後於剡縣城南立法華臺。竺法蘊當即主心無義之溫法師。尤善《放光般若》，蓋《法華大品》均深公擅美者也。深弟子尚有康法識、竺法濟。

至哀帝時，好重佛法，頻遣兩使，殷勤徵請。潛以詔旨之重，暫遊宫闕，即於御筵，開講《大品》。上及朝士，並稱善焉。於時會稽王昱作相，朝野以爲至德。以潛是道俗標領，又先朝友敬，尊重挹服，頂戴兼常。迨昱即帝位，虔禮彌篤。上見《僧傳》。按傳復言司空何次道師事深公云云，但何充卒於永和二年，贈司空，其禮事法深應在成帝世前。潛雖復從運東西，而素懷不樂。乃啓還剡之岇山，逍遥林阜，以畢餘年。卒於寧康二年。孝武帝特下詔哀悼，賻錢十萬，星馳驛送。上節引《僧傳》。

孫興公《道賢論》以深公比劉伯倫。《論》云：“潛公道素淵重，有遠大之量。劉伶肆意放蕩，以宇宙爲小。雖高棲之業，劉所不及，而曠大之體同焉。”《世説·輕詆篇》曰：

> 深公云：人謂庾元規名士，胸中柴棘三斗許。

《言語篇》曰：

> 竺法深在簡文坐。劉尹問"道人何以遊朱門?"答曰:"君自見其朱門,貧道如遊蓬户。"

深公胸中曠達,軒然遠舉,故興公稱其遠大之量。按《世説·德行篇》、《方正篇》俱載後來人多有道深公者,疑深公曠大任達,故細行處頗爲人所疵義。《高僧傳》曰:

> 支遁遣使求買岬山之側沃洲小嶺,欲爲幽棲之處。潛答云:"欲來輒給,豈聞巢、由買山而隱。"亦見《世説·言語篇》。

其襟懷灑脱蓋類此。支遁字道林,爲清談家所最傾倒。《僧傳·于法開傳》記時人語曰:"深量開思,林談識記。"蓋竺法深以遠大之量見稱,而支道林則善清談,人所仰慕。開者于法開,識者康法識也。

支遁

支道林,本姓關氏,陳留人,或云河東林慮人。約生於晉愍帝建興二年(314年)。或在永嘉亂時,隨家人遷居江左。《高僧傳》曰:"遁家世事佛,早悟非常之理。隱居餘杭山,沈思《道行》之品,委曲《慧印》之經,卓焉獨拔,得自天心。"年二十五出家,《世説·言語篇》引《高逸沙門傳》與此略同。當爲成帝咸康三年也(337年)。《支遁集·述懷詩》:"總角敦大道,弱冠弄雙玄。"或於此年後遊京師。《世説·政事篇》載王濛、劉惔與林公共看何驃騎。按康帝即位(342年)以何充爲驃騎將軍,即其至京時事。當時已爲名士所激賞。《高僧傳》云:王濛極重道林。嘗曰:"造微之功,不減輔嗣。"亦見《世説·賞譽篇》及注。陳郡殷融浩之叔。嘗與衛玠交,謂其神情隽徹,後進莫有繼之者。及見遁,嘆息以爲重見若人。《僧傳》叙此二事於遁出家之前。豈遁於出家前,亦曾至建業耶?王輔嗣、衛叔寶,魏晉玄談之領袖也。支後還吴,立支山寺。據其《士山會集詩序》曰:

間與何驃騎期，當爲合八關齋，以十月二十二日集同意者在吴縣土山墓下。三日清晨爲齋。始道士白衣凡二十四人，清和肅穆，莫不静暢。至四日朝，衆賢各去。

按康帝建元元年(343年)以何充領揚州刺史，據帝紀。鎮京口，本傳。則土山集會或約在此時。其後遁又入剡，《僧傳》。居峁山。先在沃洲小嶺，後移石城山，立棲光寺。《世説·言語篇》注曰：支公書云，峁山去會稽二百里。《名僧傳抄》目録云：剡石城山寺支遁。《晉書》謂謝安未仕前"寓居會稽。與王羲之及高陽許詢、桑門支遁遊處。出則漁弋山水，入則言咏屬文"。見《謝安傳》，《世説·賞譽篇注》。《續晉陽秋》云，初安家於會稽上虞縣，優遊山林。永和中，王羲之爲會稽内史。永和九年(353年)宴集於蘭亭。《晉書》云："會稽有佳山水，名士多居之。謝安未仕時亦居焉。孫綽、李充、許詢、支遁等皆以文義冠世。並築室東土，與羲之同好。"初遁在京師曾注《逍遥遊》。及遁既將還剡，經由於郡。王羲之謂曰："《逍遥篇》可得聞歟?"遁乃作數千言，標揭新理，才藻驚絶。詳見《僧傳》、《世説·文學篇》及注。羲之請其住靈嘉寺，意存相近。俄乃投迹剡山，立寺於沃洲小嶺。後移石城。又曾出山陰，講《維摩經》，許詢爲都講。《世説·文學篇》謂講時支公在會稽王齋頭，疑是時簡文亦在會稽也。簡文帝昱固亦善清談好名士者。穆帝升平二年(358年)前，謝萬爲吴興太守，據《晉書·穆帝本紀》。謝安亦隨至郡中。據《御覽》七百一。三年，安因萬黜廢，始出仕。尋亦除吴興太守(約360年)，作書招請林公。書見《高僧傳》。蓋在康、穆二代(343年至361年)。遁先在吴而後在剡，先是竺法深已在峁山。同居之名僧不少。如于法開、于道邃、竺法崇、竺法虔等。其時名僧名士，群集於東土，實極盛一時也。

至哀帝即位(362年)，頻遣使徵請。《遁集·上皇帝書》云："頻奉明詔，使詣上京。"遁出都止東安寺，講《道行般若》。白黑欽崇，朝野悦服。太原王濛宿構精理，撰其才辭，往詣遁，作數百語。自謂遁莫能抗。遁徐曰："貧道與君别來多年，君語了不長進。"濛慚而退焉。乃嘆曰："實紆鉢之

王、何也。"《世説·文學篇》載之，惟缺末一句。郗超問謝安："林公談何如嵇中散?"安曰："嵇努力裁得去耳。"又問何如殷浩。安曰："亹亹論辯，恐殷制支。超拔直上，淵源實有慚德。"郗超後《與親友書》云："林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絶，一人而已。"遁淹留京師，涉將三載。乃上書見《支遁集》及《高僧傳》。求還東山，詔許之。資發極優厚(364年)。以太和元年(368年)閏四月四日卒於剡之石城山，年五十三。《高僧傳》曰："卒於餘姚塢山中，或云終剡。"《世説·言語篇》注引《高逸沙門傳》："年五十三終於洛陽。"《傷逝篇》注引《支遁傳》"太和元年終於剡之石城山，因葬焉"。後高士戴逵行經遁墓，乃嘆曰："德音未遠，而拱木已繁，冀神理綿綿，不與運氣俱盡耳。"《僧傳》。王詢《法師墓下詩序》曰："余以寧康二年(374年)命駕之剡石城山，即法師之丘也。高墳鬱爲荒楚，丘隴化爲宿莽。遺迹未滅，而其人已遠。感想平昔，觸物悽懷。"其爲時賢所惜如此。《世説·傷逝篇》及注。

支公形貌醜異，而玄談妙美。《世説·容止篇》注，阮光禄曰：欲聞其言，惡見其面。養馬放鶴，優遊山水。善草隸，文翰冠世。時尚《莊》、《老》，而道林談《逍遥遊》，標揭新理。通《漁夫》一篇，才藻俊拔。《世説·文學篇》。孫興公《道賢論》以遁方向子期。《論》云："支遁、向秀，雅尚《莊》、《老》。二人異時，風好玄同矣。"《僧傳》並謂《喻道論》稱美支道林。但文不見於《弘明集》所載論中。一代名流如王洽、與支論即色，見《祐録》十二。劉惔、《世説·容止篇》等載劉與支交遊事。殷浩、《世説·文學篇》，載殷浩讀《小品》，欲與支釋其幽滯。許詢、曾爲支都講。二人關係雜見《世説》。詢在永興山陰立寺奉佛，詳《建康實録》。郗超、上詳，支卒後超爲序傳。孫綽、《世説·文學篇》綽與支見王羲之。王濛父子、子修，字敬仁。事雜見《世説》。袁弘、爲支作誄。王羲之、謝安、上詳。謝朗、字長度，《世説·文學篇》，朗與支講論，遂至相苦。亦見《晉書》本傳。謝長遐，見《僧傳》。又《祐録》十二陸澄目録，有支《與謝長遐書》。長遐不知何人。疑即朗。長度實長遐之訛。均與爲友。《世説·輕詆篇》謂王坦之與支不相得，《品藻篇》坦之弟禕之亦輕林公。此外與支公友者有馮懷、劉系之、桓彦表等，見《世説》、《僧傳》。《世説·雅量篇》云：

> 支道林還東，時賢並送於征虜亭。蔡子叔前至，坐近林公。謝萬石後來，坐小遠。蔡暫起，謝移就其處。蔡還，見謝在焉。因合褥舉謝擲地，自復坐。謝冠幘傾脱，乃徐起振衣就席，神意甚平，不覺嗔沮。坐定謂蔡曰："卿奇人，殆壞我面。"蔡答曰："我本不爲卿面作計。"其後二人，俱不介意。《僧傳》載此，麗本作謝萬石，諸本作安石。謝萬字萬石。《晉書》本傳亦載此事，惟未言係送支道林。《世説》本條原注及《僧傳》俱言係哀帝時林公去京事。但萬石似已死於穆帝之世，或實安石事。

自佛教傳入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之聞。西晉阮庾與孝龍爲友，而東晉名士崇奉林公，可謂空前。此其故不在當時佛法興隆。實則當代名僧，既理趣符《老》、《莊》，風神類談客。而"支子特秀，領握玄標，大業冲粹，神風清蕭"《弘明集》《日燭》中語。故名士樂與往還也。《世説・文學篇》注載支道林《逍遥論》曰：

> 夫逍遥者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷃以在近而笑遠，有矜伐於心内。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遥然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遥也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絶觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遥乎？

此文不但釋《莊》具有新義，並實寫清談家之心胸，曲盡其妙。當時名士讀此，必心心相印，故群加激揚。吾人今日三復斯文，而支公之氣宇，及當世稱賞之故，從可知矣。

東晉諸帝與佛法

《世説・方正篇》曰：

後來年少多有道深公者。深公謂曰：黄吻年少，勿爲評論宿士。昔嘗與元、明二帝，王、庾二公周旋。《高逸沙門傳》曰：晉元、明二帝遊心虚玄，託情道味，以賓友禮待法師。王公、庾公傾心側席，好同臭味也。

元帝於永嘉元年(307年)至建業，名論素輕，吴人不附。乃用王導計，賓禮名賢，存問風俗，江東歸心焉。《晉書・本紀》及《王導傳》。明帝欽賢愛客，雅好文辭。《晉書・本紀》。當時北方大亂，流人渡江。偏安之局，自當撫恤新舊，結納名士。而永嘉時，太傅越網羅清談人物，旋遭變亂，餘風被江左。《高逸沙門傳》謂"元、明二帝遊心虚玄，託情道味"，蓋亦受時流好尚之影響。故元、明之世，一因玄風之南渡，一因元、明二帝王、庾二公均敬禮名士，而清談大盛。當時僧人如法深、道林均固名士之秀也。至若好尚佛法，則明帝尤爲著稱。習鑿齒《致道安書》有曰：

唯肅祖明皇帝實天降德，始欽斯道。手畫如來之容，口味三昧之旨。

明帝手畫佛像，在樂賢堂中。堂在宫城西南角外。明帝爲太子時所作。上見《弘明集》。參看《文選・頭陀寺碑文》李注。按中國最初三大佛畫家，顧愷之學出於衛協，協出於曹不興，不興謂因康僧會而信佛。明帝約與協同時，亦以佛畫知名。參看南齊謝赫《古畫品録》。

至成帝世，據《晉書》七十二《蔡謨傳》，此事或在石勒死，虎即位之時。彭城王紘紘於咸和四年封彭城王，咸康八年薨。上言樂賢堂有先帝手畫佛像，經歷寇難，指蘇峻之亂。而此堂猶存。宜勑著作，咸使作頌，帝下其議。蔡謨議曰：

佛者夷狄之俗，非經典之制。先帝量同天地，多才多藝，聊因臨時而畫此像。至於雅好佛道，所未承聞也。盜賊奔突，王都隳敗，

而此堂塊然獨存。斯誠神靈保祚之徵。然未是大晉盛德之形容，歌頌之所先也。人臣覩物興義，私作賦頌可也。今欲發王命，勑史官，上稱先帝好佛之志，下爲夷狄作一象之頌，於義有疑焉。

因謨之疏，而作頌之議遂寢。按謨之上書或在後趙王度以前，亦持理在華夷之辯，然未請禁斷，如王度之言也。

成帝咸康五年七月，丞相王導薨，庾冰、何充輔政。庾字季堅，充字次道。庾代帝作詔書，令沙門宜跪拜王者。詔謂佛教乃方外之事，應通之於神明，得之於胸懷，豈方内所體，而當矯形骸，違常務，易禮典，棄名教，是吾所甚疑也。而何充素佞佛，乃與左右僕射等上書諫之。庾季堅又代下詔，謂不宜以殊俗參治，怪誕雜化，而卑高分定，乃體國之經也。何次道等復疏辯之。於是庾之議寢，沙門竟不致敬。上見《弘明集》。沙門致敬，乃夷俗與華人禮教衝突之一大事，以此次爲其開端。

蓋在成帝末年，王導逝世後，經康、穆二代，南朝佛教頗爲消沉。《弘明集・正誣論》引周嵩奉佛事。嵩卒於明帝太寧二年。疑《論》所謂誣佛者亦在成帝世。成康之際，竺法深、支道林相繼隱迹東山。清談之風，因桓温、殷浩之北伐，朝廷清談者寖息。雖簡文專總萬機，殷浩参决朝政，殷浩被廢東陽乃讀佛經，見《世説》。浩被廢，遷東陽之信安，在今浙江衢州。然清流名士多居東土，而以王羲之、謝安爲之首。逸少永和中在會稽，有終焉之志。謝安約於升平三年爲吴興太守，其致支遁書曰："頃風流得意之事，殆爲都盡。終日戚戚，觸事惆悵。"及至哀帝，復崇佛法。深公、道林，復莅京邑。雖留駐不久，然廢帝、簡文之世，簡文爲帝，親臨聽經，見《高僧傳》五。佛法清談復極爲時尚。溯自元、明重名理，而潛、遁見重。成帝之世清談消歇，而名僧東下，清流之中心乃在會稽一帶。及哀帝後，而佛法清言並盛於朝堂。由此而名僧名士中相互關係，益可見矣。至若孝武帝以後，則南方佛學受道安、羅什之影響。晉末道安弟子慧遠，爲國之望，當於後論及之。

名士與佛學

西晉名士之佛學，今不能詳。東晉則士大夫頗見有佛教撰述。但《世説·文學篇》云：

> 三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。諸人在下坐聽，皆云可通。支下坐，自共説，正當得兩，入三便亂。今義弟子雖傳，猶不盡得。

又云：

> 支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭，支爲法師，許爲都講。《高逸沙門傳》曰：道林時講《維摩詰經》。支通一義，四坐莫不厭心。許送一難，衆人莫不忭舞。但共嗟咏二家之美，不辨其理之所在。

蓋當時人士側重清談，一登龍門，身價十倍。佛理深微，一般學者未能具解。《世説》所言固美支公陳義之高。而名士之未能盡解佛理，亦可想見。當時人物精研佛典者，《世説·文學篇》謂有殷浩。

> 殷中軍讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。今《小品》猶存。原注云：《高逸沙門傳》曰：殷浩能言名理，自以有所不達，欲訪之於遁。遂邂逅不遇，深以爲恨。其爲名識賞重如此之至焉。《語林》曰：浩於佛經有所不了，故遣人迎林公。林乃虛懷欲往。王右軍駐之曰："淵源思致淵富，既未易爲敵。且己所不解，上人未必能通，縱復服從，亦名不益高。若佻脱不合，便喪十年所保，可不須往。"林公亦以爲然，遂止。

《文學篇》又云：

殷中軍被廢徙東陽，大讀佛經，皆精解。唯至事數處不解。遇見一道人問所籤，便釋然。

則淵源於佛典名相，初亦未能瞭然。其所籤《小品》已不存，未悉亦悉關於名相否也。東晉名士，佛教著作《弘明集》載有孫綽之《喻道論》。論信報應之有徵，言聖人無殺心，謂牟尼爲大孝，周、孔即佛，佛即周、孔，而稱佛乃無爲而無不爲之教。其言曰：

夫佛也者，體道者也。道也者，導物者也。應感順通，無爲而無不爲者也。無爲故虛寂自然，無不爲故神化萬物。

《弘明集》又載郗超之《奉法要》，詳叙佛法之内容。其中於無我義仍指爲非身。於空義則頗與支道林相合。但當於後言之。

按史載晉哀帝雅好服食，終因中毒死，見《晉書・本紀》。簡文帝見道士許邁，《晉書・孝武文李太后傳》。又曾事清水道師王濮陽，《尼傳・道容傳》。王羲之亦奉天師道，《晉書・本傳》。而均優禮僧人。此固可見東晉佛道門户之見不深，無大抵觸。實尤因當時名士好玄學，重清談，認佛法玄妙之極，而名僧風度又常領袖群倫也。

第八章　釋　道　安

高僧與名僧

梁慧皎《高僧傳・序録》曰："自前代所撰，多曰名僧。然名者，本實之賓也。若實行潛光，則高而不名。寡德適時，則名而不高。"蓋名僧者和同風氣，依傍時代以步趨，往往只使佛法燦爛於當時。高僧者特立獨行，釋迦精神之所寄，每每能使教澤繼被於來世。至若高僧之特出者，則其德行其學識獨步一世，而又能爲釋教開闢一新世紀。然佛教全史上不數見也。郗嘉賓譽支道林，謂"數百年來，紹明大法，使真理不絶，一人而已"。其實東晉之初，能使佛教有獨立之建設，堅苦卓絶，真能發揮佛陀之精神，而不全藉清談之浮華者，實在彌天釋道安法師。道安之在僧史，蓋幾可與於特出高僧之數矣。

釋道安生於晉永嘉六年(312 年)，卒於太元十年(385 年)。在其生前四年，竺法護在天水寺譯經。道安約與竺法深、支道林同時。其生後於深公二十六歲，長於支公兩歲。其死時支卒已十九年，深公逝世亦已十年矣。在安公之出世，《般若大品》恰已譯出，在其幼時，永嘉名士相率渡江，佛教玄風亦漸南播。方支、竺野逸於東山，安公行化於河北。約當支、竺重莅建業，安公將南下襄陽。及支、竺遷神，安公西入長安譯經，孜孜不倦，以及命終。其風骨堅挺，弘法慇懃，非支、竺二公所能望也。余故於兩晉之際特詳述關於道安事迹，而以晉末佛教史實附焉。

綜論魏晉佛法興盛之原因

自漢通西域，佛教入華以來，其始持精靈報應之説，行齋戒祠祀之方，依傍方術之勢，以漸深入民間。漢末魏初，洛陽有寺。徐州、廣陵、許昌有寺。倉垣水南北二寺，亦當建於是時。漢人嚴浮調、朱士行已出家爲沙門。晉世洛中有寺四十二所，今可知者亦已及十。他處雖少可考見，然其時奉佛以求福祥，民間當更流行。而自漢末世亂，以至五胡之禍，民生凋敝，驗休咎報應，求福田饒益，當更爲平民之風尚。後趙時安定人侯子光《御覽》三七九引《十六國春秋・後趙録》作劉光。又法琳《破邪論》引傅奕云，後趙沙門張光等並皆反亂云，張光當即劉光。自稱佛太子，從大秦國來，當王小秦國，聚衆數千人於杜南山，稱大黄帝。《晉書》一零六。可見西晉佛教，在民間煽惑力已甚强。晉道恒《釋駁論》有曰：

> 且世有五横，而沙門處其一焉。何以明之？乃大設方便，鼓動愚俗。一則誘喻，一則迫脅。云行惡必有累劫之殃，修善便有無窮之慶。論罪則有幽冥之伺，語福則有神明之祐。敦厲引導，勸行人所不能行。逼强切勒，勉爲人所不能爲。

《釋駁論》雖東晉末葉所作，然據《後漢書紀》，禍福報應固早已爲佛法起信之要端。而亂世禍福，至無定軌，人民常存僥幸之心，占卜之術，易於動聽。竺佛圖澄者，道安之師也。其行化時，五胡之亂最烈，石勒殘暴，實爲流寇。澄憫念蒼生，以方術欣動二石，以報應之説戒其兇殺。蒙其益者十有八九。語見《僧傳》。於是中州晉胡，略皆奉佛。是則釋氏饒益即未驗於來生，而由澄公已有徵於今世。《高僧傳》詳述澄術之神異，又記其立寺八百九十三所，雖不盡可信，然佛教之傳播民間，報應而外，必亦藉方術以推進，此大法之所以興起於魏晉，原因一也。

西晉天下騷動，士人承漢末談論之風，三國曠達之習，何晏、王弼

之《老》《莊》，阮籍、嵇康之荒放，均爲世所樂尚。約言析理，發明奇趣，此釋氏智慧之所以能弘也。祖尚浮虚，佯狂遁世，此僧徒出家之所以日衆也。故沙門支遁以具正始遺風，幾執名士界之牛耳。而東晉孫綽，且以竺法護等七道人匹竹林七賢。至若貴人達官，浮沉亂世，或結名士以自炫，或禮佛陀以自慰，則尤古今之所同。《世説》謂殷浩被黜，始看佛經。晉時最重世族。西晉時阮瞻、庾敳已與僧遊。東晉時王謝子弟常與沙門交友。史謂竺法汰北來未知名，王領車王導之子名洽。供養之，每與周旋，行來往名勝許，輒與俱。不得汰，便停車不行，因此名遂重。見《世説·賞譽篇》。按王洽卒於法汰到京之前，此當别一人事。蓋世尚談客，飛沈出其指顧，榮辱定其一言。貴介子弟，依附風雅，常爲能談玄理之名俊，其賞譽僧人，亦固其所。此則佛法之興得助於魏晉之清談，原因二也。

西晉初，郭欽上疏，謂魏初人寡，西北諸郡，皆爲戎居。江統《徙戎論》，亦歷叙東漢前魏，氐羌雜居於關中，將爲禍滋蔓，暴害不測。當時晉帝未能用其忠言，遂召五胡之禍。而方中原異族錯居時，佛教本來自外域，信仰歸依，應早已被中國内地之戎狄。王謐答桓玄難云：《全晉文》二十卷。“曩者晉人略無奉佛，沙門徒衆，皆是諸胡，且王者不與之接。”《高僧傳·佛圖澄傳》曰：“澄道化既行，民多奉佛，營造寺廟，相競出家，真僞混淆，多生愆過。”石虎下詔令中書料簡，詳議真僞。中書令著作郎王度奏略曰：“夫王者郊祀天地，祭奉百神。載在祀典，禮有常饗。佛出西域，外國之神。功不施民，非天子諸華所應祀奉。往漢明感夢，初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前軌。”云云。謂“宜斷趙人不得詣寺燒香禮拜”。中書王波亦同度所奏。石虎下書曰：“度議云，佛是外國之神，非天子諸華所可宜奉。朕生自邊壤，忝當期運，君臨諸夏。至於饗祀，應兼從本俗。佛是戎神，正所應奉。”據此，漢魏之後，西北戎狄雜居。西晉傾覆，胡人統治。外來之教益以風行，原因三也。

自漢以來，佛教之大事，一爲禪法，安世高譯之最多，道安注釋之甚勤。一爲《般若》，支讖、竺叔蘭譯大小品，安公研講之最久。一爲竺

法護之譯大乘經，道安爲之表張備至。而在兩晉之際，安公實爲佛教中心。初則北方有佛圖澄，道安從之受業。南如支道林，皆宗其理。《世説·雅量篇》注。後則北方鳩摩羅什，遥欽風德。見《僧傳》。南方慧遠，實爲其弟子。蓋安法師於傳教譯經，於發明教理，於釐定佛規，於保存經典，均有甚大之功績。而其譯經之規模，及人才之培養，爲後來羅什作預備，則事尤重要。是則晉時佛教之興盛，奠定基礎，實由道安，原因四也。

竺佛圖澄

竺佛圖澄者，西域人也。《高僧傳》謂本姓帛氏，《世説注》引《澄别傳》曰：不知何許人。似爲龜兹人。近人如王静安先生嘗引《封氏聞見記》所引光初五年碑而謂澄爲罽賓王子。惟據趙明誠《金石録》二十所記，此碑原文作“天竺大國附庸小國之元子也”。合校《聞見記》各種版本，“庸”字先誤爲“賓”字，而“附”字尚不誤。最後乃有人將“附”字改爲“罽”。故澄爲罽賓人本因字之訛誤也。清真務學，誦經數百萬言，善解文義。雖未讀此土儒史，而與諸學士論辯疑滯，皆闇若符契，無能屈者。自云，再到罽賓，受誨名師。《釋老志》云，少於烏萇國就羅漢入道。志弘大法，善誦神咒。既善方技，又解深經。於晉懷帝永嘉四年(310 年)來適洛陽，欲立寺，以亂不果。於石勒屯兵葛陂之歲(311 年或 312 年)，觀勒之殘暴，憫念蒼生，欲以道化勒。乃杖策詣軍門，因大將郭黑略黑亦作默。見勒，大爲敬禮。及石虎在位，尤傾心事澄。曾下詔書曰：“和尚國之大寶，榮爵不加，高禄不受，樂禄匪顧，何以旌德？從此以往，宜衣以綾錦，乘以雕輦。朝會之日，和尚升殿，常侍以下，悉助舉輿，太子諸公扶翼而上，主者唱大和尚至，衆坐皆起，以彰其尊。又勑司空李農旦夕親問，太子諸公五日一朝，表朕敬焉。”據《高僧傳》所載，澄常以道術欣動二石。《釋老志》曰：劉曜時到襄國，後爲石勒所宗信，號爲大和尚，軍國規模，頗訪之，所言多驗。《晉書》載記謂冉閔亦訪於道士法饒，不驗被殺。慈洽蒼生，拯救危苦，其弘法之盛，莫之與先。考其聲教所及，河北中州此據《僧傳》。之外，江南名僧，亦相欽敬。支道林謂澄公以石虎爲海鷗鳥，見《世

說》。於石虎建武末年(即晉穆帝永和四年，348 年)，歲在戊申《晉書·藝術傳》作“寅”，誤。卒於鄴宫寺。澄風姿詳雅，講説之日，止標宗致，使始末文言，昭然可了。佛調、須菩提等數十名僧，遠自天竺、康居來受學。中土弟子之知名者，有法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道進、道安、法雅、又有法牙，或即法雅之誤耶。法汰、法和、僧朗、即泰山僧朗，《水經注》稱爲澄弟子。安令首尼等。此中道進學通内外，法雅創立格義，法汰弘教江南，法和授徒西北。《比丘尼傳》謂安令首尼，博覽群籍，弘教頗力，因其出家者二百餘人，又立寺五。一時所宗，先亦從澄出家。《水經注》謂朗公少事佛圖澄，碩學淵通，尤明氣緯。而釋道安者，尤爲後來南北人望。其《道地經序》嘆“師殞友折”。《僧伽羅刹經序》曰：“窮通不改其恬，非先師之故迹矣。”《比丘大戒序》謂至澄和上，戒律始多所正焉。而據《四阿含暮抄序》，安公以八九之年，曾自長安東省其先師寺廟。安公造詣極深，而於澄公深致眷念，亦必其學問德行之足感人也。然據史書，《僧傳》與《晉書》等。澄公黨徒之衆，必常多爲其方術所歆動。雖其弟子頗多學人、名僧，然道安、法雅輩之博洽之文學，當非得之於佛圖澄。而澄之勢力所及，必更多在智識階級以外。二石崇佛甚至，參考《鄴中記》叙其時奉佛之奢侈。朝臣亦事佛起大塔，《僧傳》，及《御覽》六五八《佛圖澄傳》曰，尚書張離、張良家富，事佛起大塔。鄴中佛寺可考者，亦有多所。《僧傳》、《晉書》佛圖澄、單道開等傳。相臺爲六朝佛法重鎮，蓋始於佛圖澄之世。河北佛法之盛，亦起自澄和尚。而其弟子道安初亦在河北行化多年也。

道安年歷

《高僧傳》謂道安卒於晉太元十年二月八日，即苻堅建元二十一年。年七十二。此據麗本。宋、元、明三本均無此四字。《太平御覽》卷六五五引《高僧傳》及《名僧傳抄》，均有此四字。此言不知何所本。然據《中阿含經序》，道安實約死於苻堅末年。建元二十一年。而道安作《四阿含暮抄序》及《毗婆沙序》，均

有“八九之年”即年七十二歲。之語。考二經之出也，其時約在自建元十八年八月至十九年八月。二序之作，或均在建元十九年中，皆自言七十二歲。如安公死於二十一年二月，則實七十四歲。

《僧傳》謂安公先避難濩澤，遇竺法濟、支曇講。《僧傳》曰：“大陽竺法濟、并州支曇講《陰持入經》，道安從之受業。”然據安公《陰持入經序》及《道地經序》，支曇講乃人名，并州雁門人。“講”字不得作動字讀。而《陰持入經序》亦僅言二沙門冒寇遠集，誨人不倦，遂與折槃暢礙，造兹注解云云。安公實不能謂爲從之受業。頃之與法汰隱飛龍山。僧光、一作先。道護亦在彼山。後又至太行、恒山，且至武邑。年四十五復還冀部。其後石虎死，石遵請其入鄴。未久而石氏國亂，安公乃西去牽口山、王屋、女林山，等語。慧皎似謂安公避難濩澤、隱居恒山在石虎去世之前，實大訛誤。道安《大十二門經序》，言《大十二門》乃漢桓帝世安世高所出，安公所得之本，乃嘉禾七年在建鄴周司隸舍寫，緘在篋匱，蓋二百年矣。《祐録》六。查漢桓帝即位之初年，至石虎死年亦不過二百有二歲。如自吳嘉禾至石虎死時，則只百一十餘年。石虎死於晉永和五年，安公在濩澤至早亦在永和三年。而《道地經序》則謂在濩澤時“師殞友折”。按佛圖澄死於永和四年。則安在濩澤已在永和四年以後。又慧遠見安公於太行、恒山，從之出家，時石虎已死，《慧遠傳》語。且當爲永和十年。説見後。又若還冀都後，石虎乃死，則永和五年安公僅年三十七歲，亦與還冀部年四十五之説不合。又據《僧光傳》，謂因石氏之亂，隱於飛龍山，後乃南遊，卒於襄陽。則石氏之亂，顯係石虎死後之亂。《法和傳》謂石氏之亂，率徒入蜀，乃指道安南趣襄陽時事，可證。故飛龍山隱居，濩澤避難，太行立寺，均當在石虎死後。而其所謂避難，實避冉閔之難也。按《道地經序》有“皇綱絶紐，玁狁猾夏，山左蕩没，避難濩澤”諸語。如指劉淵、石勒亂河北，並執二帝事，則時安公年僅數歲。故所言係泛指東晉偏安後北方情形。

兹依上説，作安公年歷如左：

晉懷帝永嘉六年（312 年），道安生於常山扶柳縣。

晉成帝咸康元年（335 年），年二十四，石虎遷都於鄴，佛圖澄隨至鄴。其後道安入鄴師事澄。

晉穆帝永和五年(349年)，年三十七，石遵請入居華林園。其後避難，疑先居濩澤，晉縣，屬平陽郡。後北往飛龍山。一名對龍山。

晉穆帝永和十年(354年)，安公年四十二，慧遠就安公出家。時安公在太行恒山立寺。後應招至武邑。晉郡。

晉穆帝升平元年(357年)，年四十五，還冀部，住受都寺。冀部疑冀都之誤。按石虎時，冀州治於鄴。慕容儁平冉閔，冀州又徙理信都。安公未曾至信都。此云還冀部，疑即再至鄴都也。疑此後又西適牽口山，《水經·濁漳水篇》"白渠水出鈫口山"即此，在鄴西北。又至王屋女林山。一作女休或女機。應在王屋附近。又按濩澤與王屋甚近。《僧傳》述安公自濩澤，北至飛龍山，最後又至王屋，事雖可能，但依地望言之，則似由濩澤至王屋爲較合。今無確證。僅列石虎死事於前，餘均依《僧傳》所述次序。復渡河居陸渾。洛陽之南。

晉哀帝興寧三年(365年)，年五十三，慕容氏略河南，安公南投襄陽。查《僧傳》及《世説注》均言事在慕容儁(原作俊)時。計之，當在再前十餘年，與安公在襄陽十五年之説不合。又《名僧傳抄》云，安公在襄陽立檀溪寺，年五十二，疑係指其到襄陽時，五十二乃五十三之誤。

晉孝武帝太元四年(379年)，己卯，年六十七，時已在襄陽十有五載。《祐録》八道安《般若抄序》。二月，苻丕克襄陽，道安遂赴長安。《祐録》十一道安《比丘大戒序》云，歲在鶉火，自襄陽至關右，見曇摩侍，令其譯比丘戒本，至冬乃訖。同卷關中近出尼壇文記云，太歲己卯，鶉尾之歲，十一月十一日，曇摩侍譯比丘尼戒本。蓋安公是年春末夏初至長安，曇摩侍先譯比丘戒，至冬訖，又譯尼戒。惟據汪日楨超辰表計算，太元四年歲星鶉首，上引二文所記歲星均誤也。

晉孝武帝太元七年(382年)，壬午，年七十一，八月東赴鄴視佛圖澄寺廟。明年《毗婆沙》譯出，道安作序，有"八九之年"之語。

晉孝武帝太元之十年(385年)，二月八日，卒於長安，年七十四。八月苻堅被殺，即秦建元二十一年也。安公卒年月日，《祐録》、《僧傳》及《名僧傳抄》均同。據近人考訂，道安死時不應在二月八日。蓋《祐録》十《僧伽羅刹集經後記》云，此經於建元二十年十一月三十日譯訖，"秦言未精。沙門釋道安、朝賢趙文業研覈理趣，每存妙畫，遂至留連，至二十一年二月九日方訖"。此記明説二月九日，而不言道安之死。倘安

卒於二月八日，豈得不提及？此可疑之點一。又《祐録》九，道安《增一阿含序》云："歲在甲申建元二十。夏出，至來年春乃訖。……余與法和共考正之，僧略、僧茂助校漏失，四十日乃訖。"此似謂經於二十一年春譯訖後，安公等校定，又經四十日。則自正月初一起算，校定完畢已在二月八日之後。此可疑之點二。據此二證，安公之死，當在二月八日以後也。按二月八日爲佛教聖日之一，道安死時《祐録》等均載其瑞相。疑後人故神其説，遂以此日爲其入滅之時。

道安居河北

釋道安，本姓衛氏，常山扶柳人也。扶柳《晉書・地理志》屬安平國。《名僧傳抄》、《道安傳》云，諸僞秦書並云常山扶柳人也。又《比丘尼傳》：智賢尼，姓趙，常山人也。父珍，扶柳縣令。賢出家後，太守杜霸因篤信黄老，憎疾釋種，符下諸寺，尅日簡汰云云。常山扶柳一帶已稱有諸寺，則其地佛法已興。又《晉書・載記》石季龍納諸比丘尼有姿色者，與其交褻而殺之。是亦當時河北已有尼之證。家世英儒。《高僧傳》。嬰世亂，《名僧傳抄》。早失覆蔭。《僧傳》。蓋安公生於永嘉之世，大河以北，疊遭兵禍，故其《陰持入經序》《祐録》六。云，"生逢百罹"也。幼爲外兄孔氏所養，年七歲，讀書再覽能誦，鄉鄰嗟異。至年十二，《世説・雅量篇》注引《安和上傳》曰："年十二作沙門。"《珠林・彌勒部引》作"十三"。出家。神性聰敏，而形貌甚陋，不爲師之所重。驅役田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無闕。數歲之後，方啓師求經。師與《辨意經》一卷，即《辨意長者經》。《祐録》三云，安公入失譯。參看《開元録・北魏法場傳》。可五千言。安賫經入田，因息就覽，暮歸以經還師，更求餘者。師曰："昨經未讀，今復求耶？"答曰："即已闇誦。"師雖異之，而未信也。復與《成具光明經》一卷，漢支曜譯。減一萬言。賫之如初，暮復還師。執經覆之，不差一字。師大驚嗟，而敬異之。後爲受具戒，恣其遊學。至鄴入中寺，遇佛圖澄。澄見而嗟嘆，與語終日。衆見形貌不稱，咸共輕怪。澄曰："此人遠識，非爾儔也。"因事澄爲師。澄講，安每覆

述，衆未之愜。咸言須待後次，當難殺崑崙子。即安後更覆講，疑難鋒起，安挫鋭解紛，行有餘力。時人語曰："漆道人，驚四鄰。"上見《僧傳》。

按石虎於晉成帝咸康元年(335年)遷都於鄴。道安約二十四歲。以佛圖澄之弟子所學言之，則澄之學仍爲《般若》、《方等》。安公曾讀支曜之《成具光明經》。自言中山支和上寫《放光》至中山，《祐録》七。又爲慧遠講般若。則其於漢末以來洛陽倉垣所傳之佛學，已備加研尋。而其《漸備經叙》《祐録》九原題"未詳作者"，但按其文體及所記事，决爲安公手筆。云，在鄴得見博學道士帛法巨。此應即在天水爲竺法護筆受者。《祐録》七。並言遇涼州二道士，皆博學，以經法爲意。二人姓名文有訛字，不可考。其一人名"彦"，曾言及護公所出經，則二人疑亦爲護公之徒。叙又云：得《光讚》一卷。則其在河北，已注意及竺法護所傳之大乘經矣。其在濩澤，見大陽一作太陽，誤。大陽，晉屬河東郡，今山西平陸縣境。竺法濟，并州雁門支曇講，與折槃暢礙，作《陰持入經注》。又與支曇講、鄴都沙門竺僧輔注《道地經》。又冀州沙門竺道濩，於東垣界得《大十二門經》，送至濩澤。安公爲之筌次作注。三經均安世高所譯之禪經。此外《安般守意》、《人本欲生》、《十二門》等之經，均有關禪數，世高所譯，安公各爲之作注。疑均在河北。則安公早年學問，特有得於安世高之禪法也。按與安共在飛龍山之僧光，遊想巖壑，得志禪慧。安公居山，想亦行禪法。

道安在河北，已有令譽。《僧傳》曰：安於太行恒山立寺，改服從化者，中分河北。武邑太守盧歆，聞安清秀，使沙門敏見苦要之。安辭不獲免，乃受請開講。名實既符，道俗欣慕。彭城王石遵即位，遣中使竺昌蒲請入華林園。而其在受都寺，則已徒衆數百。觀乎安公南下，從行之衆，《僧傳》所言，並未嘗過於揄揚。蓋安公内外俱贍，恰逢世亂。其在河北，移居九次，其顛沛流離不遑寧處之情，可以想見。然其齋講不斷，注經甚勤，比較同時潛遁剡東、悠然自得之竺道潛、支遁，其以道自任，堅苦卓絶，實已截然殊途矣。又道安在飛龍山與僧光、一作先。道護、已見前。竺法汰同遊。僧光冀州人，少遇道安，臨别相謂曰："若俱長大，勿忘同遊。"後值石氏之亂，隱於飛龍山，安往從之。相會欣喜，謂昔誓

始從。

> 因共披文屬思，新悟尤多。安曰：先舊格義，於理多違。光曰：且當分析逍遥，何容是非先達？安曰：弘贊理教，且令允愜。法鼓競鳴，何先何後？上見《高僧傳》。

格義乃竺法雅創立，以外書比擬内學之法。道安、法汰舊所同用。見《竺法雅傳》。及至飛龍山時，安公已有新悟，知弘贊理教，附會外書如《莊》、《老》等。則不能允愜。而僧光謂先達不可非議，仍主拘守舊法。二人精神迥然不同。即在同時，竺法深優遊講席，或暢《方等》，或釋《老》、《莊》，《僧傳》語。支道林尤以善《莊子》見賞。比之安公反對格義，志在弘贊真實教理，其不依傍時流，爲佛教謀獨立之建樹，則尤與竺、支等截然殊途也。

道安南行分張徒衆

安公於冉閔亂後潛遁山澤多年，後復渡河居陸渾，山棲木食修學。《魏志·管寧傳》，胡昭先在常山講學，後遁居陸渾。《水經·伊水篇注》云，尋郭文之故居，訪胡昭之遺像。郭文，字文舉，見《晉書·隱逸傳》。文奉佛，見《弘明集》宗炳《難白黑論》。則此山原係高人隱居之地。道安偕其徒衆，或居此積年。至晉哀帝興寧三年(365 年)慕容恪略河南，晉將陳祐率衆奔陸渾。《晉書》百十一。道安當因此率其徒衆南奔。《僧傳》謂有四百餘人。《世説·賞譽篇》注引車頻《秦書》曰：

> 釋道安爲慕容晉沈寶研本作“俊”，按均非是。所掠，欲投襄陽。行至新野，集衆議曰：今遭凶年，不依國主，則法事難舉。《高僧傳》多“又教化之體，宜令廣布”九字。乃沈本作仍。分僧衆。使竺法汰詣揚州，

曰："彼多君子，上勝可投。"法汰遂渡江至揚土焉。

《高僧傳·慧遠傳》云：

> 後隨安公，南遊樊、沔。僞秦建元九年，實爲建元十四年。秦將苻丕寇斥襄陽，道安爲朱序所拘，不能得去。乃分張徒衆，各隨所之。臨路諸長德皆被誨約，遠不蒙一言。遠乃跪曰："獨無訓勖，懼非人例。"安曰："如汝者，豈復相憂！"遠於是與弟子數十人，南適荆州，住上明寺。

據此則安法師分張徒衆，前後二次。一在新野，一在襄陽。於危難之際《僧傳》叙安南行渡河，值雷雨逢林伯升事，頗怪誕。據習鑿齒與謝安書，謂安法師無變化技術可以惑人。則此等事即確，亦不過偶然之符合，非法師有意眩惑也。因勢利導，使教化廣布。用心之深，殊可欽仰。比之遭逢世亂，嘉遁山澤，其在佛教推行上之影響，實不啻天壤。

冀州沙門竺道護，隱於飛龍山。《僧傳》云：

> 與安等相遇，乃共言曰："居静離俗，每欲匡正大法。豈可獨步山門，使法輪輟軫？宜各隨力所被，以報佛恩。"衆僉曰："善。"遂各行化，後不知所終。

則安公在河北飛龍山時，早已有分地行化之決心。而共相贊成其弘願，則有同居之道護、僧光、法汰也。兹故於道安使教化廣被之偉迹，綜述之如下。

《高僧傳·僧光傳》云：

> 光乃與安、汰等麗本作汰等。宋元明宫本均作安、汰等。南遊晉平，平字疑係土字。講道弘化，後還襄陽，遇疾而卒。

僧光蓋亦與道安、法汰南下，至襄陽後，曾在他處行化，後還卒於襄陽。《僧傳》又謂竺道護與光等在飛龍山，後各行化，不知所終。已見上引。則護或亦同行南下，而亦爲安公所分徒衆之一人也。按與安共在濩澤有竺法濟，而《高僧傳·竺道潛傳》："剡東有竺法濟，作《高逸沙門傳》。"如爲同一人，則亦南下行化者之一。

安公同學又有竺法朗，京兆人。少遊學長安，蔬食布衣，志耽人外。後居泰山，與隱士張忠字巨和，《晉書》有傳。遊處。於金輿谷琨瑞山《僧傳》作崑崙山，此據《水經·濟水注》。設立精舍。聞風而造者百有餘人。前秦苻堅，後秦姚興，燕主慕容德，均加欽敬。後人遂呼金輿谷爲朗公谷。後卒於山中，年八十有五。按《僧傳》謂朗公以僞秦皇始元年(351年)移卜泰山，是年適值冉閔與石祇相殘。其前一年石鑑死，再前一年石遵死。安公蓋於石遵在位之後離鄴。竺法朗之東趣泰山時，亦相去不遠。《高僧傳·法和傳》云：

> 後於金輿谷設會，與安公共登山嶺，極目周睇。既而悲曰："此山高聳，遊望者多，一從此化，竟測何之。"安曰："法師持心有在，何懼後生？若慧心不萌，斯可悲矣。"

金輿谷之會，在道安、法和居長安之時。按太元四年冬曇摩侍譯戒本訖，安公爲之作序。太元七年後安譯經極忙。此會應在太元五六年時。其東下或應朗公之招請。若然，則法朗雖非相偕南行之一人，但其與安公隨方行化，聲氣相通也。

釋法和，滎陽人。少與安公同學，法和應係師佛圖澄，應姓竺。但《祐録》九晉道慈《中阿含序》亦稱爲冀州道人釋法和。實依安公意改姓釋。冀州道人者，和原遊學河北也。以恭讓知名。善能標明論總，解悟疑滯。隨安公南行至新野，安使其入蜀。並曰："山水可以修閑。"見《道安傳》。《僧傳》曰：

> 因石氏之亂，率徒入蜀。巴、漢之士，慕德成群。聞襄陽陷沒，自蜀入關，住陽平寺。

法和蓋係聞襄陽陷没，安公至長安，故亦入關。其後佐安釋經，《僧傳》本傳。直至安公殁後，猶東下洛陽，與僧伽提婆修改昔所出經。《祐録》九《中阿含序》。及姚興在關中弘法，法和乃復入關。《僧傳·僧伽提婆傳》。鳩摩羅什曾作頌贈之。《羅什傳》。後晉王姚緒請居薄坂，年八十卒於彼處。見本傳。

綜觀《僧傳》，法和以前，蜀中少聞佛法。東晉時益州名僧多爲道安徒黨。法和以外，有曇翼、慧持。曇翼，姓姚，羌人，或云冀州人。年十六出家，事安公爲師。隨至襄陽，會長沙太守滕含之，《晉書·滕修傳》，子含，但未言其爲長沙太守。麗本作騰含，無之字。宋元明本滕含之；《名僧傳抄》作長沙太守荆州勝舍，《珠林·彌陀部》一作滕畯。於江陵捨宅立長沙寺。告安求一僧爲綱領。安謂翼曰："荆楚士庶，始欲歸宗。《高僧傳》作師宗，此據《名僧傳抄》。成其化者，非爾而誰?"翼遂南下。後遭苻丕寇亂，《高僧傳》謂係丘賊之亂。按丘沈之亂在西晉時。傳言實誤。今從《珠林·伽藍篇》引《宣律師感應記》所載。參看《曇徽傳》。江陵闔邑，避難上明。江陵之西，在大江之南。翼又於此造東西二寺。《僧傳》只言造東寺。此據《珠林·伽藍篇》。至唐時稱爲中土大寺之一。翼曾西遊蜀部，益州刺史毛璩重之。《名僧傳抄》叙翼至蜀在居荆州之前，立寺上明之後。《高僧傳》叙翼遊蜀於居襄陽之前。但毛璩實在苻堅淝水之戰後爲益州刺史。時釋慧持遠公之弟，安公弟子，以隆安三年入蜀。亦至蜀。毛璩亦相崇挹，卒於蜀中。《僧傳》謂翼在江陵，感得佛像。有罽賓禪師僧伽難陀識，謂爲阿育王所造。此罽賓僧人，蓋自蜀至荆州。按晉世，凉州與江南交通，常經益部。故西域僧人頗止蜀中。此亦晉以後，蜀土佛教興盛之原因。然道安徒衆開創之功，亦不可没也。

安公使其徒衆傳教四方之最知名者，爲竺法汰。東莞人。少與安同學。與道安避難，行至新野，安分張徒衆，命汰下京。臨別謂安曰："法師儀軌西北，下座弘教東南。江湖道術，此焉相忘矣。至於高會净國，當期之歲寒耳。"於是分手泣涕而别。乃與弟子曇壹、曇貳等四十餘人，沿沔諸本俱作江，此依元本。東下。遇疾停陽口。《水經·沔水注》揚水又北注於沔，謂之揚口。時桓豁鎮荆州，《僧傳·汰傳》作桓温。但安公到襄陽時，桓温已去。《道安傳》亦只言及桓朗子，豁字朗子。遣使要過，供事湯藥。安公又遣弟

子慧遠下荊問疾。後汰使弟子曇壹與道恒辯心無義，遠公亦在座，事見下章。汰後下都，止瓦官寺。晉簡文帝深相敬重。請講《放光經》，開題大會，帝親臨幸。王侯公卿，莫不畢集。流名四遠，士庶成群。汰撰有義疏，並與郗超書，辯本無義。太元十二年，六十八歲，卒於建業。弟子曇壹、曇貳，並博綜經義，又善《老》、《易》。弟子竺道壹立幻化義，亦詳下章。晉宋間名僧竺道生，大明涅槃理趣，在佛教史上起一壯闊波瀾，亦爲汰公弟子。是則孝武詔書云：汰法師"道播八方，澤流後裔"，上多採《僧傳》。實非空譽也。然汰公行道江南，固亦道安之所遺也。

荊襄佛教之盛，蓋亦始於道安。道安居襄陽，從之者數百。中有竺僧輔、曇翼、法遇、曇徽、慧遠、慧持、慧永等。至晉太元二年(377年)，桓豁表朱序爲梁州刺史，鎮襄陽。豁旋卒，桓沖繼之。以秦人强盛，奏自江陵徙鎮上明。《通鑑》。據《名僧傳抄・法遇傳》云：太元三年，原文作二年，茲依《通鑑》改。秦苻丕原本作寺荷本，三字均誤。圍襄陽，與曇徽、原作微。曇翼、翼下江陵，似在苻丕圍襄陽之前，如上文所述。慧遠原文作遠惠。等下集江陵長沙寺。原文作等。據《高僧傳・慧遠傳》，苻丕寇襄陽，道安爲太守朱序所拘，謂留止，不聽去也。乃分張徒衆。因是法遇等南下。其曾住長沙寺者，曇翼、法遇、曇戒。其在上明東寺者，竺僧輔、曇徽、慧遠、慧持。依《珠林・伽藍篇》所載，上明東寺，本爲長沙寺僧避寇而立。釋慧永先已東下，止於匡廬。慧遠與弟慧持後亦停留廬阜，而遠公尤爲晉末僧伽之重鎮。道安法師分張徒衆之流澤廣且久也。慧遠事待下詳。

道安居襄陽

安公既達襄陽(365年)，居白馬寺，後移檀溪寺。時征西將軍桓朗子鎮江陵，桓豁興寧三年領荊州刺史(365年)。要安暫往。及朱序西鎮，復請還襄陽(377年)。後二年(379年)，苻丕陷襄陽，安乃西入關。計居襄陽十有五載。其時適值北方秦燕交兵，無暇南圖，荊襄得以少安。法師

乃釐訂經典，作爲目録。歲講《放光經》兩徧，其《般若》諸注疏當均作於此時。其《答法汰難》二卷，《答法將難》一卷，《祐録》陸澄《法論目録》。想均居襄與友人往返議論書札。得賢豪施助，造塔鑄像。其制定僧衆規條，想亦在此時。故其聲望日隆。秦主苻堅、凉州刺史楊弘忠、晉孝武帝、郗超，均自遠盡禮。而襄陽名人習鑿齒極爲傾倒，先已致書通好。書載《弘明集》中。《僧傳》云：習見安稱云，四海習鑿齒。安曰，彌天釋道安。（詳見《金樓子》）按習與安書有曰："弟子聞天不終朝而雨六合者，彌天之雲也。弘淵源以潤八極者，四大之流也。"云云。《僧傳》故事，疑本由此文演化而成。後復與謝安書見《高僧傳》。曰：

> 來此見釋道安，故是遠勝，非常道士。師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬。洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉。内外群書，略皆徧覩。陰陽算數，亦皆能通。佛經妙義，故所遊刃。作義乃似法蘭、依麗本，餘本作簡。法道。不悉何人。恨足下不同日而見，其亦每言思得一叙。

法師博學多識，傳記其在長安識魯襄公鼎，及新莽嘉量。按石勒時，亦曾掘得王莽權石，見《晉書》。神解佳妙，並以才辯文學著稱。傳曰：長安中衣冠子弟爲詩賦者，皆依附致譽。其弘道之毅力大願，疊經禍亂，不移素抱。其道德足以感人，故其衆中師徒，肅肅自相尊敬。《世説・雅量篇》云：並見《僧傳》。

> 郗嘉賓欽崇釋道安德問，餉米千斛，修書累紙，意寄殷勤。道安答直云："損米愈覺有待之爲煩。"其襟懷遠大，獨立自尊，異於常人矣。

釋法師在荆襄，功績遠逾其在河北時代。而尤爲重要者，則（一）經典之整理，（二）戒規之確立，（三）彌勒净土之信仰。兹特於下分叙之。

經典之整理

《祐録·道安傳》有曰：

> 初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱没未通。每至講説，唯叙大意，轉讀而已。安窮覽經典，鈎深致遠，其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》諸經，並尋文比句，爲起盡之義，及《析疑》、《甄解》，凡二十二卷。序致淵富，妙盡玄旨，條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。

按佛經舊譯，不獨時有謬誤，而西方文體本與中土不同。一原文往往簡略，句中字有缺省，在西文已成習慣。譯爲中文，則極難瞭解。一語既簡略，而名辭又晦澀，譯爲華文，往往不知其所指。此均安公所謂“每至滯句，首尾隱没”也。《祐録》八《般若抄序》。一佛經行文，譬如剥蕉，章句層疊，而意義前後殊異。但驟觀之，似全重複。但含義隨文確有進展，讀者乃不能不合前後，以求其全旨。故經頗有“辭句複質，首尾互隱”者。《祐録》五《安公注經録》中語。一西文文句，常前後倒裝，此安公所謂“胡語盡倒”，《般若抄序》。支道林所謂“須筌次事宗，倒其首尾”也。夫舊譯間甚朴質，而多有謬誤。讀之者如不悉原文，其研求方法，只能在譯本中“尋文比句”，前後比較，以求其名相之含義與全書之意義。文句比較之功夫愈多，則其意義之隱没者愈加顯著。安公窮覽經典，其尋文比句功夫最深，乃能鈎深致遠。既通其滯文，乃能“析疑”。安公作《放光析疑略》及《析疑准》。既窺其隱義，乃加“甄解”。安有《密迹》、《持心》二經“甄解”。既瞭其全旨，乃能作經科判。安公曾作《放光起盡解》，疑係分段標其起訖，而説明其要旨也。參看下第十五章注疏條。

讀經既須博覽，故安公於經典之搜集頗爲努力。在河北時，竺道護送來《十二門經》，又得《光讚》一品。在襄陽，慧常於涼州遠道送《光

讚》、《漸備》、《首楞嚴》、《須賴》四經。道安所見既多，研尋甚勤。集衆經自漢光和以來，迄晉寧康原文誤作康寧。二年(374 年)，作《綜理衆經目録》一卷。按後人作目録時，每有前人目録爲依據，故雖未見其經，亦可列入目中。但道安則似毫無憑藉，所謂《漢録》、《朱士行録》等均非真。《支愍度録》雖在前，然安公必未得見。故必須目見經本，乃可入録。《祐録》所引安公語中，未言經闕而仍著録者。故《安公注經録》《祐録》五。云："遇殘出殘，遇全出全。"蓋謂經無論殘缺，必須過目，乃以入録。若僅據耳聞，則所不取。故曰"安公校閲群經，詮録傳譯"。《僧傳·安清傳》語。此可見法師治學之勤勞而且謹嚴也。

又《祐録》卷十五曰：

> 自漢魏迄晉，經來稍多。而傳經之人，名字弗説。後人追尋，莫測年代。安乃總集名目，表其時人。詮品新舊，撰爲經録。衆經有據，實由其功。

古人寫經，多失譯人名字。安公考定，其法有二。(一)廣求寫本，每逢同經，此一寫本缺失譯人，他本或有載之者。而此等記載往往係譯經時所書，常詳譯人年月，所謂出經記是也。安公根據此項記載，乃"總集名目，表其時人"。(二)若寫本均缺記載，則安公校閲全文，比校諸經辭體，以定其譯人。故《祐録》十三《支讖傳》曰：

> 又有《阿闍世王》、《寶積》等十餘部，以歲久無録。安公校練古今，精尋文體，云似讖所出。

安公校閲群經，精尋文體，而於每人譯經之良窳，於録中間加以詳定。至若各本無記録，又難辨其文體，譯人缺失，無由考定，則安公特列一《失譯録》。而失譯之本，按其文辭，知甚古遠，或辨爲涼州關中所出，法師乃於此等總爲一古異經、涼土異經、關中異經等三録。其辨爲

僞造者，則列入《僞經録》。此又均可見安公考定之方法謹嚴也。而安公校閲群經，知古今往往有同一原本，中國有兩次或多次翻譯，如《四十二章經》有漢譯有吳譯，若缺失譯人，則易致張冠李戴。安公於此等經，似每註明其經之第一句，以備後人有所遵循。如《祐録》七《首楞嚴經注序》曰：

> 安公《經録》云，中平二年十二月八日支讖所出。其經首略"如是我聞"，唯稱"佛在王舍城靈鳥頂山中"。

此又可窺安公作録之謹嚴也。

按《安録》之外，支愍度亦曾作目録。《祐録》二，稱爲晉惠帝時沙門，《僧傳》言其在晉成帝世。則其經録，顯較安公稍早。按《祐録》二曰：

> 爰自安公始述名録，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴斯人。

《祐録》所引之《舊録》即《支録》。説見前。但其銓品標列，想不能如安法師之謹嚴完備，故僧祐曰始也。

溯自吳支謙有《合微密持經》之作，至支愍度亦編合本。通常呼曰會譯，此依陳寅恪先生。支謙讀舊譯佛經，每恨其樸質，且多胡音，因是或修改前人之作，或另行翻譯，故甚注意古今出經之異同，乃創合本之法，此前已詳言之。見上第五章。支愍度能爲群經作録，亦係所見經卷已多，校閲異譯，深慨然於其異同參差之大，遂亦集成《首楞嚴》與《維摩詰》兩經之合本。其《首楞嚴》用（一）支謙所修改之支讖本，（二）支法護本，（三）竺叔蘭本。《祐録》七載其《合首楞嚴經記》中有曰：

> 求之於義，互相發明。披尋三部，勞而難兼。欲令學者，即得

> 其對。今以越謙亦名越。所定者爲母，護所出爲子，蘭所譯者繫之。其所無者，輒於其位記而别之。或有文義皆同，或有義同而文有小小增减不足重書者，亦混以爲同。雖無益於大趣，分部章句，差見可耳。

《維摩經》有支謙、法護、叔蘭三本。《祐録》八載支氏《合維摩經序》云："余是以兩令相附，以明支謙字恭明。所出爲本。以蘭所出爲子。蘭字上疑脱護字。《祐録》二亦云：支氏合支謙、法護、叔蘭三本爲一部。令尋之者，瞻上視下，讀彼案此，足以釋乖迂之勞。"愍度蓋深知合本之益。但愍度既得讀支謙之書，其製合本當係取法於謙也。

安法師博覽群籍，詮品新舊之異同，而尤留心《般若》諸譯之出入。按安撰有《合放光光讚隨略解》，書久佚失。《祐録》七雖載其序文，然其中又未言及製作體裁。但《祐録》七支愍度《合首楞嚴經記》内，有子注云：

> 三經謝敷合注，共四卷。

據《祐録》二，支愍度《合首楞嚴經》，有八卷。注云：或爲五卷。按謝慶緒年代晚於愍度。所謂"三經謝敷合注，共四卷"者，必係謝依支氏合本，由比校而得其旨，乃爲作注。其僅四卷者，必係節抄愍度之書，每段摘録數字，記其起訖，故卷數較少也。安公所作之《合放光光讚隨略解》，雖無由知其内容，但想係合《放光》、《光讚》二經逐品比較，但未必抄列二經全文。而隨文爲之略解，則其性質應與謝慶緒之書略相似。此均合本之支裔也。又《祐録》八載支道林《大小品對比要鈔序》，此鈔乃取《放光》、《道行》二《般若》，節録文辭，乃謂節鈔而本文不全，亦係合本，則又會譯之别開生面者也。

戒規之確立

道安在襄陽，深感戒律傳來之不全。《祐録》載其在襄陽所作《漸備經序》有曰：

> 云有五百戒，不知何以不至，此乃最急。四部不具，於大化有所闕。

其《比丘大戒序》曰：

> 大法東流，其日未遠。我之諸師，始秦此字疑誤。受戒，又乏譯人，考校者尠。先人所傳，相承謂是。至澄和上，多所正焉。余昔在鄴，少習其事，未及檢戒，遂遇世亂。

《比丘尼戒本序》《祐録》此序題爲未詳作者。但審其文實道安作。曰：

> 法汰頃年鄙當世爲人師，處一大域，而坐視令無一部僧法，推求出之，竟不能具。

東晉中葉道安、法汰諸人，均努力尋求戒律。釋法顯因此而西行。《比丘尼戒本序》作者即道安。自云：

> 吾昔得大露精《比丘尼戒》，而錯得其藥方一柙，持之自隨二十餘年，無人傳譯。近欲參出，殊非尼戒。方知不相開通，至於此也。

道安在襄陽，有僧衆數百，見上引習鑿齒與謝安書，《漸備經序》云，襄陽時齊僧有三百人。自須制定威儀，備可節度。其立三例，或在此時。《高僧

傳》曰：

> 安既德爲物宗，學兼三藏，所制僧尼軌範，佛法憲章，條爲三例，一曰行香定座上經上講之法，二曰常日六時行道飲食唱時法，三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍，遂則而從之。

安公三例，諸書未見明解。《法苑珠林·明讚部》有曰：

> 又昔時有道安法師，集製三科上經上講布薩等。先賢立制，不墜於地。天下法則，人皆習行。

又《祐録》十二載有《法苑原始集目録》，其中第六爲《經唄導師集》。此集末二項曰：

> 《導師緣記》第二十，
> 《安法師法集舊製三科》第二十一。

據此，安公所製三科上經上講布薩等，均唱梵唄。《珠林·説聽篇·儀式部》引《三千威儀經》，言及上高座讀經，應即"上經"，亦即上高座轉讀之法。彼經中有曰：

> 坐有五事，一當正法衣安坐，二揵椎聲絕當先讚偈唄，三當隨因緣讀。(下略)

是於轉讀之前，當先唱梵唄。《僧傳·法平傳》，謂宋初法平與弟法等均善轉讀。

> 後東安嚴公慧嚴。發講，等作《三契經》竟。嚴徐動麈尾曰："如

此讀經，亦不減發講。"遂散席。明更開題，議者以爲相成之道也。

是則講經之先，例應轉讀也。又《僧傳·唱導篇論》曰：

> 昔佛法初傳，於時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啓悟，乃别請宿德，升座説法，或雜序因緣，或傍引譬喻。其後廬山釋慧遠，道業貞華，風才秀發。每至齋集，輒自升高座，躬爲導首，廣明三世因果，却辯一齋大意。後代傳受，遂成永則。

是則中宵行道，請宿德説法警衆，爲唱導之原始，而亦後世懺文之先聲也。道安六時行道，或已有唱導之事，其後慧遠乃行其法也。接上引《法苑·原始集》，安公三科在《經唄導師集》中，而且列於《導師緣記》之後，則三科似亦與唱導有關也。

在安公晚年，戒律漸至。所提戒本，多與安公有關。兹列於下：

曇摩侍之《十誦戒本》，道安據之考前常行之戒，知其多謬。

在得此戒前，安公從武遂法潛得一部戒，規矩與侍戒同。

竺曇無蘭於廬山中竺僧舒許得戒一部，亦與侍戒同。不悉與法潛戒同是一書否。

曾純曇充於拘夷龜兹。得《尼戒》，道安曾見之。此據《尼戒序》。序實道安作。

覓歷出《五百比丘尼戒》，爲支遁法汰所攻擊，此在得僧純戒以前。

法汰曾令外國人出《尼戒》，少許復不足，此亦在僧純得戒以前。

惠常凉州得《五百戒》，此亦在前。此均見《祐録》十一。

《鼻奈耶律》，道安在長安時譯，此係《十誦廣律》。《廣律》之譯始於此。有序。

道安尋求律戒，其努力誠可欽佩矣。迨不久羅什來華，大出律藏，從此天下僧人儀範有所遵循，不必即仍行安公之制也。

安法師三科，雖不知流行至何時代。但其制定僧人姓氏，則千五百年來猶遵其法度。《高僧傳》曰：

初魏晉沙門依師爲姓，故姓各不同。安以爲大師之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏。後獲《增一阿含》"果稱四河入海，無復河名，四姓爲沙門，皆稱釋種"。既懸與經符，遂爲永式。《增一》係安公在長安時譯。

又《法遇傳》亦見《名僧傳抄》。云：

後襄陽被寇，遇乃避地東下，止江陵長沙寺。講說衆經，受業者四百餘人。時一僧飲酒，廢夕燒香，遇止罰而不遣。安公遥聞之，以竹筒盛一荆子，手自緘封，題以寄遇。遇開封見杖，即曰："此由飲酒僧也。我訓領不勤，遠貽憂賜。"即命維那鳴槌《名僧傳抄》作磬。集衆，以杖筒置香橙上，行香畢。遇乃起出衆前，向筒致敬。於是伏地，命維那行杖三下，内杖筒中，垂淚自責。時境内道俗，莫不嘆息，因之厲業者甚衆。既而與慧遠書曰："吾人微闇短，不能率衆，和尚雖隔在異域，猶遠垂憂念，吾罪深矣。"

按其時釋和尚在長安苻秦所都，故言隔在異域。法遇少時，任性誇誕，旁若無人。及與安公相值，忽然信伏。後雖師在遠方，猶極虔敬，則和尚威德感人至深且切也。

彌勒净土之信仰

慧皎《道安傳》曰：

安每與弟子法遇等《名僧傳抄》等字下有"以人"二字，乃"八人"之誤。於彌勒前立誓願生兜率。

《竺僧輔道安之友人。傳》曰：

> 後憩荆州上明寺，單蔬自節，禮懺翹勤，誓生兜率。

《曇戒傳》曰：

> 後篤疾，常誦彌勒佛名，不輟口。弟子智生侍疾，問何不願生安養。戒曰："吾與和尚等八人同願生兜率，和尚及道願等皆已往生，吾未得去，是故有願耳。"言畢，即有光照於身，容貌更悦，遂奄爾遷化，春秋七十，仍葬安公墓右。戒南陽人，當在襄陽爲安公弟子。《名僧傳抄》曰：後與安同憩長安太后寺。

道安與僧輔、法遇、曇戒、道願等八人，立誓往生兜率，必在襄陽。蓋法遇於苻秦取襄陽，即與其師别也。

據《樂邦文類》載遵式《往生西方略傳序》，稱安公有《往生論》六卷，唐懷感亦引及道安《净土論》。但古今目録均未著録。苻堅曾送結珠彌勒像至襄陽，《僧傳》云，送像五尊。又謂安在襄陽造銅佛像，《廣弘明集》載有慧遠晉襄陽丈六金像序，疑代安公作。傳並言時有一外國銅像，其髻中得舍利。又《珠林·敬佛篇》言，道安造彌陀像一軀，叙事顯出附會，不可信。如言像上銘云，太元十九年造。但其時安公已卒於長安矣。或亦知其特崇彌勒。《彌勒》經典，在安公以前已有譯出。據《祐録》，知《安録》載有竺法護譯之《彌勒成佛經》，《彌勒菩薩本願經》失譯，《彌勒經》、《彌勒當來生經》。又據《高僧傳》，道安第一次所讀之經爲《辨意經》。而現存之北魏法場譯之《辨意長者經》之末，有彌勒佛授訣云云。彌勒受記於釋迦，留住爲世間决疑。道安每與弟子法遇、道願、曇戒等於彌勒前立誓願生兜率。而安公之願生兜率天宫，目的亦在决疑。故僧叡安公弟子。《維摩序》有曰：

> 先匠所以輟章遐慨，思决言於彌勒者，良在此也。

安公《僧迦羅刹經序》文載僧伽羅刹死後與彌勒大士高談。其《婆須蜜經

序》亦謂婆須蜜集此經已，入三昧定，如彈指頃，神升兜率，與彌勒等集乎一堂。且曰：

對揚權智，賢聖默然，洋洋盈耳，不亦樂乎！

而此序中謂入三昧定，神乃升兜率，可見安公之彌勒念佛，仍得禪定原意。雖曇戒死時，口誦彌勒名號不輟，但當時人仍知念佛乃禪之一種。如《廣弘明集·僧行篇》載《僧景行狀》有曰：

初法師入山二年，禪味始具，每斂心入寂，偏見彌勒。

《高僧傳》載智嚴以事問天竺羅漢：

羅漢不能判决，乃爲嚴入定，往兜率宮諮彌勒。嚴之師覺賢，亦曾定中往兜率見彌勒。

而《慧覽傳》曰：

達摩西域比丘。曾入定，往兜率天，從彌勒受菩薩戒。

又《道安傳》中，謂安夢見梵道人，頭白眉毛長，語安曰“君所注經，殊合道理，我不得入涅槃，住在西域，當相助弘通，可時設食”。後遠公知所見爲賓頭盧，乃立座飯之，世世成則。傳又謂安公將死前十一日，忽有異僧來告其須浴聖僧。安請問來生所住處。彼乃以手虛撥天之西北，即見雲開，備覩兜率妙勝之報。此異僧謂即賓頭盧。按賓頭盧爲不入涅槃在世護法之阿羅漢，其性質亦與彌勒菩薩相似也。Journal Asiatique, 1916, levi et Chavannes, Les seize Arahats 中譯本馮承鈞《法住記及阿羅漢考》。

道安在長安與譯經

晉孝武帝太元四年(379年)，道安西至長安。同行者有弟子道立。苻堅甚重之。詳見《僧傳》。勅内外學士，有疑皆師於安。故京兆爲之語曰："學不師安，義不中難。"安外涉群書，善爲文章，長安中衣冠子弟爲詩賦者，皆依附致譽。見《高僧傳》。苻堅晚年，將欲南征，安數次切諫，堅終不從。按法師《陰持入經序》云："戎狄孔棘。"《道地經序》云："玁狁猾夏。"則其諫阻苻氏，或私衷不忘舊邦也。太元十年二月八日，年七十四，無疾而卒。葬城内五級寺中。計在長安七年，日以譯經爲務。兹述其始末於左。

漢魏間譯經之重鎮爲洛陽。然當西晉竺法護譯經，長安已爲要地。其後約四十年，而苻堅僭號於關中，武功極盛。而自五胡亂華之始，中國西域交通日益頻繁。凉之張駿，於晉成、穆之世，使其將楊宣率衆越流沙伐龜兹鄯善，於是西域並降。《晉書》八十六。及至苻堅攻取凉州，威名遠震，鄯善車師前部王來朝，大宛獻汗血馬，于闐、康居諸國皆遣使貢方物。《晉書》百十三。晉太元七年(382年)，且令吕光平西域。是時中西之交通，蓋甚暢達。故西方遠來之僧人當益多。道安《增一序》有"外國鄉人，咸皆善之"一語，可見長安外人實不少。

道安法師至長安後，極力獎勵譯事。每親爲校定，譯畢之後，常序其緣起。即"兵亂都邑，伐鼓近郊"，猶工作不輟。而同時有趙整亦作政或作正，字文業。者，仕苻堅爲太守及秘書郎，亦疊爲譯經之護持。堅没以後，出家，更名道整，亦譯經之功臣也。道安、趙整雖著功績，然譯胡爲漢，實始終得竺佛念之力。竺佛念，凉州人。諷習衆經，粗涉外典。其蒼雅訓詁，尤所明練。少好遊方，備觀風俗。家世西河，洞曉方語。華戎音義，莫不兼釋。故義學之譽雖闕，洽聞之聲甚著。苻、姚二代，西僧之來華者，嘗不嫻華語，傳譯之責，衆咸推念。故二秦之時，推爲譯人之宗。長安是時翻譯之盛，蓋集此諸因緣而致，固非偶然之事也。

佛念亦自譯《瓔珞經》(建元十二年)、《出曜經》(十九年)、《鼻奈耶律》等，謂有十二部七十四卷，詳《開元録》。

西域沙門曇摩侍，善持戒律，妙入契經。以苻堅建元中在長安出《十誦戒本》、《比丘尼大戒本》、《教授比丘尼二歲壇文》三部。竺佛念爲傳語。據《開元録》謂在建元三年四年。但《祐録》載道安作《比丘尼大戒序》，謂譯戒本(即《十誦》)時，安公曾參與。但據《祐録》卷二，則《十誦》及《尼戒》均簡文帝時譯，年歲均不同。是時佛教流行雖久，但戒律多所未正。道安、法汰、竺曇無蘭均注意及此。曇摩侍特善戒律，出此三部，蓋應當時之需要也。建元十八年別有罽賓沙門耶舍，譯有《鼻奈耶經》。安公有序云：

> 歲在壬午(382年)，鳩摩羅佛提賫《阿毗曇抄》、此即下文所謂之《阿毗曇心》，而"佛提"二字下作"跋提"。《四阿含暮抄》來至長安。(中略)又其伴罽賓鼻奈，厥名耶舍，諷《鼻奈經》甚利，即令出之。佛提梵書，佛念爲譯，曇景筆受，自正月十二日出，至三月二十五日乃了，凡爲四卷。據《開元録》入佛念録，建元十四年壬午譯，"四"字係"八"字之誤。

所謂"罽賓鼻奈"者，言罽賓之善《鼻奈經》(律)者也(Vainayika)。

僧伽跋澄，罽賓國人。特善《數經》，闇誦《阿毗曇毗婆沙》。罽賓爲一切有部盛行之地，此所謂《數經》疑即爲《數論》，蓋謂有部《阿毗曇》。苻堅建元十七年(381年)至關中。其時安公在長安已四年矣。是時秘書郎趙正崇仰大法，嘗聞外國宗習《阿毗曇毗婆沙》，而跋澄諷誦，乃請出之。《僧傳》稱此爲《阿毗曇毗婆沙》，《祐録》稱爲《雜阿毗曇毗婆沙論》，或云《雜阿毗曇心》。或又簡稱爲《毗婆沙》。道安序有曰：

> 會建元十九年，罽賓沙門僧伽跋澄諷誦此經，四十二處，是尸陀槃尼所撰者也。故此非迦旃延之《大毗婆沙》也。來至長安。趙郎飢虚在往，求令出焉。其國沙門曇無難提筆受爲梵文，弗圖羅剎譯傳，敏智筆受爲此秦言，趙郎正義。經本甚多，其人忘失，唯四十處，余佐校對，一月四日。

此書有十四卷，遂稱爲《十四卷毗婆沙》。跋澄又出《婆須密菩薩所集論》十卷，乃佛念譯傳，跋澄、難陀、即曇無難提。禘婆即僧伽提婆。三人執胡本，慧嵩筆受。跋澄又賫《僧伽羅叉經》來長安，佛念爲譯，慧嵩筆受。上述二經，蓋均建元二十年(384年)出也。《祐録》十載《僧伽羅叉經序》，謂此經在二十年十一月三十日譯訖。惟同卷載之同經後記，謂在建元二十年十一月三十日譯之，至次年二月九日方訖，乃跋澄在石羊寺口誦，佛護翻譯。

曇摩難提摩一作無。者，兜佉勒國人。兜佉勒謂吐火羅，即月氏地，蓋亦行小乘有部之教。難提闇誦《中》、《增》二《阿含》。趙整因中土無《四阿含》，遂請出之。難提乃爲譯《中》、《增》二《阿含》及《三法度》等。《三法度》蓋亦出於《四阿含》。故難提者，《阿含》之專家也。二《阿含》乃佛念傳譯，慧嵩筆受，均亦建元二十年出。《增一》至其明年乃畢功，道安與法和共考正之，僧略，亦作䂮，與略通。僧茂助校漏失。

僧伽提婆，亦作禘婆或提和。亦罽賓人。乃有部《毗曇》之大家也。其所譯有《阿毗曇八犍度論》，即《發智論》。道安序曰：

> 以建元十九年罽賓沙門僧伽禘婆誦此經甚利，來詣長安。比丘釋法和請令出之。佛念傳譯，慧力、僧茂筆受，和理其指歸。其人檢校譯人，頗雜義辭。和撫然恨之，余亦深謂不可。遂令更出，夙夜匪懈，四十六日，而得盡定。其人忘《因緣》一品。

安公主持譯事，其所出以有部之學爲最著。而以建元十八至二十年爲最努力。僧尼《戒本》俱屬有部。而有部《毗曇》，除上述者外，則道安曾令鳩摩羅跋提亦作佛提。譯《阿毗曇心》。《祐録》十載有未詳作者之序文曰：序疑乃慧遠所作。

> 釋和尚昔在關中令鳩摩羅跋提出此經。《慧遠傳》云："安公請曇摩難提譯"，應誤。

釋和尚即指道安。鳩摩羅跋提，乃車師前部王彌第之國師。"建元十八

年正月，原文無此字。車師前部王名彌第來朝，其國師鳩摩羅跋提獻胡《大品》一部，遂譯之，曇摩蜱執本，佛護即佛圖羅刹。爲譯，慧進筆受。”即所謂《摩訶鉢羅蜜經抄》也。上見經序。鳩摩羅佛提，曾自出《四阿含暮抄》。《祐録》有不詳作者之序曰：

> 有外國沙門字因提麗，先賚詣前部國，秘之佩身，不以示人。其王彌第求得諷之，遂得布此。余以壬午之歲八月，東省先師寺廟於鄴寺。令鳩摩羅佛提執胡本，佛念佛護爲譯，僧導、曇究、僧叡筆受，至十一月乃訖。此歲夏出《阿毗曇》，冬出此經。一年之中，具二藏也，深以自幸。

壬午乃建元十八年。夏出《阿毗曇》者，當即《阿毗曇心》，即釋和尚所令出。見上文。則此《四阿含暮抄序》，必爲道安所作。蓋是年夏令出《阿毗曇心》，冬出此抄，一年而具二藏，故道安引以自幸。本年春佛念又譯《鼻奈耶律》(文見前)，故該律序有具三藏之語。

及至建元十九年，苻堅大敗於淝水，秦國勢衰。而道安以七十餘歲之老人，猶矻矻助譯不倦，出十四卷《毗婆沙》及《八犍度》。其明年而關中亂，慕容冲且引兵據阿房城，威逼長安。而道安之用功尤勤。故出《增一序》曰：

> 此年有阿城之役，伐鼓近郊，而正專在斯業之中。全具二《阿含》一百卷，《鞞婆沙》，《婆和須密》，《僧伽羅刹傳》，此五大經，自法東流，出經之優者也。

《增一阿含》於建元二十一年(385 年)春始譯畢。據《僧伽羅刹集經後記》曰：見《祐録》。

> 大秦建元二十年十一月三十日，罽賓比丘僧伽跋澄於長安石羊

> 寺口誦此經及《毗婆沙》。佛圖羅刹翻譯，秦言未精。沙門釋道安，朝賢趙文業，研覈理趣，每存妙盡，遂至留連。至二十一年二月九日方訖。且《婆須密經》，及曇摩難提口誦《增一阿含》，並《幻網經》，使佛念爲譯人。

但《祐録》又載此經之序所言年月譯人均不同。但此經如實至二十一年二月九日方譯訖。則安公如係即在是月八日已無疾而逝，此據《僧傳》等所言，但疑不確。已詳上文。真可謂殉其所志也。八月苻堅被殺，關中雖亂，而竺佛念、釋法和等，猶繼安法師之業。再後羅什入關，僧伽提婆渡江，亦釋和尚之流風遺澤也。

《祐録》載竺佛念所作之《王子法益壞目因緣經序》曰：

> 會秦尚書令輔國將軍宗正卿領城門校尉使者、司隸校尉姚旻(中略)欲紹先勝之遺迹，竪玄宗於末俗。故請天竺沙門曇摩難提出斯緣本。秦建初六年(391 年)歲在辛卯，於安定城二月亦作三月。十八日出，至二十五日乃訖，佛念譯音。

又《祐録・竺佛念傳》云："姚秦弘始之初，經學甚盛。"即羅什入關之前。念譯經五部，其中有《出曜經》。蓋僧伽跋澄在前秦亂後避地東下。後因返舊鄉，暫住京都。於後秦皇初五年(398 年)秋譯《出曜經》，六年(399 年)春訖，澄執胡本，佛念爲譯，道嶷筆受，和、碧二法師括而正之。僧碧即僧略。道安《增一阿含序》云：僧略、僧茂助校漏失。則碧師原爲道安譯經時之助手。僧叡於姚興弘始元年(399 年)爲之序。現存。後二年什公至長安，和、碧二法師爲沙門領袖，叡亦參贊著功績也。

至若和法師，即道安同學。苻氏亡後，法和先在洛陽，繼安公之志，完成其工作，則載於《祐録》之道慈《中阿含經序》中。其文曰：

> 《中阿含經序記》云，昔釋法師於長安出《中阿含》、《增一》、

《阿毗曇》、《八犍度》。《廣説》、《毗婆沙》。《僧伽羅刹》、《阿毗曇心》、《婆須密》、《三法度》、《二衆從解脱緣》，僧尼戒本。此諸經律，凡百餘萬言。並違本失旨，名不當實。依稀屬辭，句味亦差。良由譯人造次，未善晉言，故使爾耳。會燕秦交戰，關中大亂，於是良匠背世，故以弗獲改正。乃經數年，至關東小清，冀州道人釋法和，罽賓沙門僧伽提和，招集門徒，俱遊洛邑。四五年中，研講遂精，其人漸曉漢語，然後乃知先之失也。於是和乃追恨先失，即從提和更出《阿毗曇》及《廣説》也。自是之後，此諸經律，漸皆譯正。唯《中阿含》、《僧伽羅叉》、《婆須密》、《從解脱緣》，未更出耳。後《中阿含》在建業由僧伽提和更出。

頃之姚興王秦(394 年)，法事甚盛。和乃入關，先助譯《出曜》，後參與羅什譯場。什公欽其風德，贈以頌十章。而僧伽提婆渡江，先止廬山，後至建業。提婆在建業更傳譯《中阿含》、《比丘戒本》，後有鳩摩羅什更譯。《尼戒本》則爲竺法汰所删改。見《開元録》竺佛念録中。

此上所述竺佛念出經於安定，釋法和助譯於洛陽，其後共譯《出曜》。溯其始，俱源於道安、趙整之努力。當時人稱許“釋趙爲法之至”，《祐録》卷十七第七。信不誣也。

道安在佛學上之地位

綜自漢以來，佛學有二大系：一爲禪法，一爲般若。安公實集二系之大成。又魏晉佛學有三變。一、正始玄風飈起，《般若》、《方等》因頗契合而極見流行。釋法師兼擅内外，研講窮年，於法性之宗之光大至有助力。此當於第九章詳之。二、安公晚年譯經，已具三藏，多爲罽賓一切有部之學。安公没後，其弟子廬山慧遠繼其師業，亦曾兼弘一切有部《毗曇》，頗爲一時所從風。此當於第十一章述及。三、在遠公晚年，羅

什至長安，既精譯《般若》、《方等》，又廣傳龍樹提婆之學。然當安公初至長安，即聞羅什之名於僧純。每勸堅迎什。什亦遠聞安風，謂是東方聖人，恒遥而禮之。則羅什之來，固亦由於道安。而安公在關中講學譯經，已頗集國中之英才。什公《三論》之爲世信受，固亦因《般若》已經風行。而什公翻譯之絶倫，亦有先賢爲之預備矣。羅什功業，當於第十章述之。東晉孫綽爲《名德沙門題目》《僧傳》原文作論自。云：釋道安博物多才，通經名理。又爲之贊曰：

> 飛聲汧隴，馳名淮海。形雖草化，猶若常在。

嗚呼，釋道安之德望功績，及其在佛教上之建樹，比之同時之竺法深、支道林，固精神更猶若常在也。

第九章　釋道安時代之般若學

自漢之末葉，直訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當爲《般若經》。即以翻譯言之，亦譯本甚多。最早者爲支婁迦讖之十卷《道行》。《放光》、《光讚》，同爲《大品》。《光讚》東晉時得釋道安之表彰，乃稍流傳，而《放光》於西晉即已行世。及羅什入長安，重譯大小品，盛弘性空典籍，此學遂如日中天。然《般若》之始盛，遠在什公以前。而其所以盛之故，則在當時以《老》、《莊》、《般若》並談。玄理既盛於正始之後，《般若》乃附之以光大。據牟子《理惑論》及《大明度經注》等，均援用流行之《老》、《莊》玄理，則此事導源甚早。釋道安《鼻奈耶序》曰：

> 經流秦土，有自來矣。隨天竺沙門所持來經，遇而便出。於十二部，《毗日羅》《方等》。部最多。以斯邦人《老》、《莊》教行，與《方等》經兼忘相似，故因風易行也。

玆章所述，即在掇拾羅什以前，《般若》流行之事實學說。蓋在此時代，中國學術實生一大變動，而般若學爲其主力之一也。吾稱此時代爲釋道安時代者，蓋安公用力最勤，後世推爲正宗也。又表彰斯經諸人，考其年代，多與安公同時，在其前者甚少。據《祐録》道安《漸備經書敘》，謂"《大品》《祐録》八道安《般若鈔序》，言及胡大品。《祐録》十，僧伽羅剎《所集經後序》，言及安公《大品序》。其時《大品》者，指《放光經》。出後，先出諸公，略不綜習，深可爲恨。但《大品》頃來，東西諸講習，無不以爲業"。此可證在安公時，《般若》研究乃大盛也。

本時代般若學之派別

約在道安之時，《般若》學者既多，而又各抒新義，遂生派別。于法開與支道林辯即色義。竺曇壹與道恒爭心無義。上見《僧傳》。郗超與法汰辯本無，有四首。支道林與王洽、字敬和。王幼恭申即色，有二篇。俱見《祐録》陸澄《法論》中。釋僧肇於弘始十一年(409年)之後，作《不真空論》。論引及《中論》，《中論》乃弘始十一年譯。其中言及本無、即色、心無三家。而約在同時，僧叡作《毗摩羅詰堤經義疏》，而爲之序。有曰：

> 自慧風東扇，法言流詠以來，雖日講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。

格義與性空之宗，留待後詳。六家者，不知其確指。按嘉祥《中論疏因緣品》，據肇之三家，而曰什師未至，長安本有三家義。今叡序已稱六家，則長安不只知三家義也，甚明矣。陳朝小招提寺慧達法師作《肇論序》，有“或六家七宗，爰延十二”之語。唐元康作《肇論疏》，釋此句曰：

> “或六家七宗，爰延十二”者，江南本皆作“六宗七宗”，今尋記傳，是“六家七宗”也。梁朝釋寶唱，作《續法論》一百六十卷云，宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》。論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，曉月《肇論序注》作“本無玄妙宗”。第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分爲二宗，故成七宗也。言“十二”者，《續法論》文云，下定林寺釋僧鏡作《實相六家論》，先設客問二諦一體，然後引六家義答之。第一家，以理實無有爲空，凡夫謂有爲有。空則真諦，有則俗諦。第二家，以色性是空爲空，色體是有爲有。第三家，以離緣無心爲空，合緣有心爲有。第四家，以心從緣生爲空，離緣别有心體爲有。

第五家，以邪見所計心空爲空，不空因緣所生之心爲有。第六家，以色色所依之物實空爲空，世流布中假名爲有。前有六家，後有六家，合爲十二家也。故曰“爰延十二”也。

僧鏡即焦鏡。之六家，按其内容，並不與曇濟相同。此六家爲何人之説，亦不可考。但其第一家第二家或均與曇濟之第一、二家相同。第三或似識含宗。曇濟之第三家。第四第五均不悉何指。第六家則似緣會宗。曇濟之第六家。

曇濟之六家，則吉藏《中論疏》、日人安澄《中論疏記》均釋之頗詳。而《肇論》所破之三家，亦謂包攝於曇濟之六家中。故唐元康之《肇論疏》，宋净源之《中吳集解》，元文才之《新疏》，亦足資考證。又日本《續藏》二編乙第二十三帙載有《肇論疏》三卷，日人新作目録謂只上中二卷，缺下卷，實誤。係陳慧達撰，原録作晉慧達亦誤。不知即作《肇論序》之小招提慧達法師否也。《肇論》章疏，蓋推此爲最早。《中論疏記》之作，始於日本延曆二十年，至大同元年訖，即當唐德宗貞元十七年至憲宗元和元年(801年至806年)。書中於解六家時，除引達康之疏外，引古佚書數種。一爲《述義》，乃《中論述義》，作者不明。一爲《山門玄義》，似即陳三論師興皇法朗作之《中論玄》，《東域録》著録，但《録》言只一卷，然據安澄所引有出卷五者。一爲泰法師《二諦搜玄論》，《東域録》稱爲凡三十紙一卷。泰法師不知爲何如人，《疏記》稱爲冶城寺泰法師。見《大正藏》六十五卷八十一頁。凡此均可供參考。但所述各家法師，則諸書互有出入。兹先表列之於下。

(一)肇所破三家：

《肇論》	《慧達疏》	《元康疏》《集解》、《新疏》均同。	《述義》
心無	竺法溫	支愍度《新疏》作道桓。	竺法溫
即色	支道林	支道林	支道林
本無	道　安	竺法汰	道　安

此中最可注意者，爲慧達以爲肇所破之本無義爲釋道安説，並且引

及匡山遠公《本無論》也。

（二）曇濟六家七宗

曇濟	《中論疏》	《山門玄義》	《二諦論》
本無	道　安		
本無異	琛法師肇所破者。	竺法深	
即色	關　內肇所破者。 支道林	第八支道林	
識含	于法開	第四于法開	
幻化	壹法師	第一釋道壹	
心無	温法師肇所破者。	第一釋僧温	竺法温
緣會	于道邃	第七于道邃	

按安澄謂《二諦搜玄論》列有十三家。而照上表，《山門玄義》亦不只引七宗。其中有兩第一，其一必爲傳寫之誤。所謂六家七宗者，此有三説。（一）元康謂本有六家，本無分爲二宗，故成七宗。（二）七宗除本無宗，爲六家。（三）或人除本無異宗。而謂一爲深法師，二爲關内即色，餘爲識含等四宗。後二説見安澄書中。據僧叡《維摩序》，列性空之宗於六家之外，性空宗即本無宗，則第二説係叡師舊説。然曇濟之説是否依叡所説，既不可知，而元康年代尚早，其説或亦有據。

曇濟、僧鏡均爲劉宋時人，其所言各家，當均起於晉代。而據上表所列諸人，皆與道安先後同時也。當時宗義之繁，實爲奇觀。惜所存材料極少，多不知其詳。兹請先述格義，再及六家七宗。

竺法雅之格義

大凡世界各民族之思想，各自闢途徑。名辭多獨有含義，往往爲他族人民所不易了解。而此族文化輸入彼邦，最初均牴牾不相入。及交通稍久，了解漸深，於是恍然於二族思想固有相同處，因乃以本國之義理，

擬配外來思想。此晉初所以有格義方法之興起也。迨文化灌輸既甚久，了悟更深，於是審知外族思想自有其源流曲折，遂瞭然其畢竟有異，此自道安、羅什以後格義之所由廢棄也。況佛法爲外來宗教，當其初來，難於起信，故常引本國固有義理，以申明其並不誕妄。及釋教既昌，格義自爲不必要之工具矣。

格義之法，創於竺法雅。雅，河間人。《佛圖澄傳》稱之爲中山竺法雅。與釋道安同學於佛圖澄。後立寺於高邑。《僧傳》曰：

> 竺法雅……少善外學，長通佛義。衣冠仕子，咸附諮禀。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書，爲生解之例，謂之格義。及毗浮曇相等，亦辯格義，以訓門徒。雅風采灑落，善於機樞。外典、佛經，遞互講説。與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。

格義者何？格，量也。蓋以中國思想比擬配合，以使人易於瞭解佛書之方法也。事數者何？據《世説·文學篇》注曰：

> 事數，謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。亦作聲，誤。

法雅之所謂事數即言佛義之條目名相。其以事數擬比，蓋因佛經之組織常用法數，而自漢以來，講經多依事數也。説見前。《僧傳》謂康法朗等以事數與外書擬配，因而生瞭解，然後逐條著以爲例，於講授時用之訓門徒，謂之格義。參看《蔡元培先生紀念册》陳寅恪《支愍度學説考》。竺法雅少善外學，長通佛義，乃最有以内外相比擬之資格者。其弟子並世典有功，未善佛理，則善誘之方，應在使其由世典以悟入佛理，故用格義，外典内書，遞互講説，以使生解也。康法朗等者，應等取道安、法汰也。朗内外學若何，《僧傳》無明文。然道安、法汰固稱爲内外兼通者也。

觀乎法雅、道安、法汰俱爲同學。或格義之法在道安青年師佛圖澄時，早已用之。及其師死後，道安捨棄格義方法。《高僧傳・釋僧光亦作先。傳》引安公言云“先舊格義，於理多違”，則當因安公少年時，必常用格義。及在飛龍山，其學有進步，而知其多違理處。《高僧傳・慧遠傳》曰：

> 遠年二十四，便就講説。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》爲連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。

遠引《莊子》爲連類，乃似格義之擬配外書。安公聽遠不廢俗書，則其通常令弟子廢俗書可知。廢俗書者，亦與反對格義同旨也。又《曇徽傳》云，安尚徽之神采，先令讀書，學兼經史，十六方許剃髮。此亦見通常安公不令弟子多讀經史。

格義既以經中事數擬配外書，使得生解悟，並逐條著之爲例，其迂拙牽强，可以想見。因此而爲有識者之所不取。但格義用意，固在融會中國思想於外來思想之中，此則道安諸賢者，不但不非議，且常躬自蹈之。故竺法雅之格義，雖爲道安所反對，然安公之學，固亦常融合《老》、《莊》之説也。不惟安公如是，即當時名流，何人不常以釋教、《老》、《莊》並談耶！此證極多，姑不詳舉。

格義之法，起於河北。然法雅之格義，用之者必不少。《僧傳》謂道安非議之，而僧光戒其妄誹先達，則頗爲一時人士所重可知。按法雅於道安，雖爲同學，但必年歲較安爲長。蓋雅之弟子曇習，爲趙太子石宣所敬。其後安公爲石遵所敬，請入華林園。習與安或年相若，而法雅則爲前輩也。因此僧光稱法雅爲先達。但自道安以後，佛道漸明，世人漸瞭然釋教有特異處。且因勢力既張，當有出主入奴之見，因更不願以佛理附和外書。及至羅什時代，經義大明，尤不須藉俗理相比擬。故僧叡於什公來後，乃申言格義迂而乖本也。而慧叡《喻疑論》中亦言格義自道安、羅什之後廢棄不用也。

但《喻疑論》中言及格義一段，亦頗可注意。

> 昔漢室中興，孝明之世，（中略）當是像法之初。自爾以來，西域名人，安侯之徒，相繼而至。大化文言漸得淵照邊俗，陶其鄙俗。漢末魏初，廣陵、彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配說。

由此言之，格義擬配之説，道安以前，應甚普徧流傳，不只一方也。叡先在長安，後在南方。但《祐録·鳩摩羅什傳》有曰：

> 自大法東被，始於漢明，歷涉魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。

此段與《喻疑論》比較，似係節引上段，脱胎成文。但僧祐誤以爲格者扞格之格，非格量之格，遂改格義配説爲滯文格義。是梁時學僧已不悉格義之意。慧皎《高僧傳》雖載法雅創格義事，但其《羅什傳》抄襲僧祐原文，仍言“滯文格義”，此乃慧皎之不精審處。但亦可見在梁時，融合内外雖尚有其風，而格義迂闊之方法，所謂逐條擬配立例者，則已久廢棄不用而忘却矣。

本無宗

曇濟六家七宗之第一爲本無宗。諸章疏謂此爲道安或法汰之説。而慧達於此，且引及慧遠之本無義。竺法深所執，則爲本無異宗。詳見上表。然元康以肇公所破本無屬之法汰，而吉藏謂肇公僅破本無異宗。據此則法汰亦屬本無異宗也。詳見下。

但本無一義，執者甚廣。廣義言之，則本無幾爲般若學之别名。支讖《道行》第十四品，竺叔蘭《放光》第十一品，均名本無。竺念佛譯之第

七品，亦稱本無。支道林《大小品對比要鈔》，一則曰：

> 盡群靈之本無。

再則曰：

> 還群靈乎本無。

而支遁著述中有《釋即色本無義》，則道林之學固自以爲屬本無宗也。慧達《肇論疏》云：

> 盧原作盧。山遠法師本無義云，因緣之所有者，本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無與法性同實而異名也。下略。

按慧遠作《法性論》，以發揮其所見。此言本無與法性同實異名，則遠公之學稱爲本無宗，固亦無不可也。《名僧傳抄》載曇濟《六家七宗論》有曰：

> 如來興世，以本無弘教。弘字原文係佛字，此據慧達《肇論疏》校改。故《方等》深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。

而王洽《與支道林書》載於《廣弘明集》中。有曰：

> 今本無之談，旨略例坦。然每經明之，可謂衆矣。然造精之言，誠難爲允。理詣其極，通之未易。豈可以通之不易，因廣異同之説，遂令空有之談，紛然大殊。後學遲疑，莫之所擬。今《道行指歸》，通叙色空，甚有清致。然未詳經文爲有明旨耶，或得之於象外，觸類而長之乎？

此段所言，“本無之談”，即謂般若性空。法性宗典籍，當日已稱浩繁。故曰：“每經明之，可謂衆矣。”而在魏晉以來，本無性空之説，持之者多，名出異義。故王敬和嘆曰：“空有之談，紛然大殊。後學遲疑，莫之所擬。”而支道林《道行指歸》一書由即色以談本無，則經典雖多，似未明言，故爲可疑。此可見王氏蓋以支公義爲多數本無義中之一也。

竊思性空本無義之發達，蓋與當時玄學清談有關。實亦佛教之所以大盛之一重要原因也。蓋自漢代以本無譯真如，其義原取之於道家。正始以後，世人尤崇尚道德虚無之論。晉裴頠因時人“無論”紛紛，乃著《崇有論》以正之。論謂當世之士：

闡貴無之議，而建賤有之論。

又謂其

深列有形之故，盛稱空無之美。

但不知

形器之故有徵，空無之義難檢。

蓋裴逸民深患時俗放蕩，不尊儒術。何晏、阮籍，素有高名於世，口談浮虚，不遵禮法，此引《晉書》本傳。此輩所憑藉者爲《老》、《莊》、《周易》，故其論有曰：

老子既著五千之文，表摭穢雜之弊，甄舉静一之義，有以令人釋然自夷，合於《易》之損謙艮節之旨，而静一守本，無虚無之謂也。損艮之屬，蓋君子之一道，非《易》之所以爲體守本無也。

夫《崇有論》中所斥之"虛無"、"空無"及"本無"，未必不兼指佛家之説。釋家性空之説，適有似於《老》、《莊》之虛無。佛之涅槃寂滅，又可比於《老》、《莊》之無爲。安世高、支謙等俱以無爲譯涅槃。而觀乎本無之各家，如道安、法汰、法深等者，則尤兼善内外。如竺法深之師劉元真，孫綽謂其談能雕飾，照足開矇。蓋亦清談之人物。故其弟子法深，能或暢《方等》，或釋《老》、《莊》。而支公蓋亦兼通《老》、《莊》之人。因此而六朝之初，佛教性空本無之説，憑藉《老》、《莊》清談，吸引一代之文人名士。於是天下學術之大柄，蓋漸爲釋子所篡奪也。

又竊思之，晉初之格義，必亦此種學術風氣中産生。而格義擬配之外書，必多爲《老》、《莊》虛無之説。如遠公談實相，引《莊子》爲連類，見《僧傳》。是其一例也。因此而《般若》各家，蓋即不受《老》、《莊》之影響，至少亦援用《老》、《莊》之名辭。讀今日佚存之書卷，甚爲顯著，無事詳列也。

本無一義，既幾爲《般若》各家所通用。但曇濟之《六家七宗論》中，所謂本無宗者，自不必其包舉各家。原論既失，吾人自不得不信唐人章疏。今從諸説，定本無異宗指法深、法汰之説，而本無宗則屬道安。但道安又本以性空宗著稱，如下所述。

釋道安之性空宗義

安公一生於《般若》研究最爲致力。觀其所撰述，亦可知其宗旨所歸。《祐録》載其所著書中，有下列諸項皆與《般若》有關也。

《光讚折中解》一卷

《光讚抄解》一卷

《放光般若折疑准》一卷

《放光般若折疑略》二卷

《放光般若起盡解》一卷

《道行經集異注》一卷上均見《祐録》卷五。

《實相義》

《道行指歸》

《般若折疑略序》當即第四項之序。

《大品序》以上見卷十二。

《道行經序》即第六項之序。

《合放光光讚略解序》上二出卷七。

《摩訶鉢羅若波羅密經抄序》此見卷八。

《性空論》見元康《肇論疏》，或即上列之實相義。

間常論之，道安平生可分爲四時。第一河北求學時。其在此時，師事佛圖澄，而其同學有法和、法汰、法雅、法進等。此諸人者，均學通内外。法雅創立格義，詳上。道安必亦常用此法。第二河北教學時。當時安公或特重禪觀。故在濩澤則注《陰持入經》、《大十二門經》及《道地經》。均見《祐録》《經序》。此時道安當已見《放光》、《道行》二經，而《光讚》亦得其一品。《合放光光讚隨略解序》。其時並曾講《般若》，《高僧傳·慧遠傳》。但已屏除格義之法。在飛龍山時係在師死之後。第三襄樊教學時。此時大講《般若》。且《光讚》於太元元年由凉州送來，安公尋之玩之，欣有所益。見同序中。其《摩訶鉢羅若波羅密經抄序》曰：

> 昔在漢陰，十有五載，講《放光經》，歲常再徧。及至京師，漸四年矣。亦恒歲二，未敢墮息。

第四關中譯經時。此時安公雖亦講《放光》，前四年亦每年二徧，參看《僧傳·僧富傳》。但其所最致力者爲譯經。譯經之中，有《摩訶鉢羅若波羅密經抄》，此亦名《須菩提品》。此經實即《小品》，但安公誤以爲《大品》。故譯時與《放光》、《光讚》對校。

安公盡力研究《般若經》，觀其《般若》注疏之多，已可想見。《祐録》卷九載有未詳作者之《漸備經十住胡名並書叙》，審其文義，並與安公

《合放光光讚隨略解序》比校，知實爲道安致友人書。叙《十住》胡名及《漸備》與《光讚》譯出，與送達襄陽時安公在襄陽。諸事。書中言及《大品》，謂方欲研之，“窮此一生”。亦可見安公之弘願。又此《書叙》及《隨略解序》均述其尋求《光讚》之難。緣《光讚》譯出雖先於《放光》九年，但寢逸凉土，不行於世。安公在河北，得其一卷，《隨略解序》作第一品。知有此經，而求之不得。及至襄陽，會慧常、進行、慧辯等將如天竺，路經凉州。慧常得《光讚》寫之，因互市人康兒展轉至長安。長安安法華遣人送至互市。互市人於泰元元年五月二十四日送達襄陽，付道安。襄陽僧人使僧顯寫送揚州竺法汰。道安既得《光讚》，即與《放光》校讀，謂其“互相補益，所悟實多”。考《光讚》現存二十七品，比之《放光》缺六十三品。故安公序中，謂“其殘不具”。《光讚》泰元元年以前，中原只有其殘卷。故道安僅見一卷。且即在襄陽，安公所得亦非全璧。夫得書若是之難，得之又缺失，昔人讀書之困苦與其辛勤，可念也。

由上所言，安公一生均與《般若》有關。叡《喻疑論》曰：

> 附文求旨，義不遠宗，言不乖實，起之於亡師。

而僧叡《大品經序》曰：

> 亡師安和上鑿荒途以開轍，標玄指於性空，落乖踪而直達，殆不以謬文爲閡也。亹亹之功，思過其半，邁之遠矣。

據此則僧叡謂其師之學，標宗性空也。而其《毗摩羅詰堤經義疏序》曰：“格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。”性空之宗，顯即昔日安公之學，而與六家格義之説不同。以今驗之者，謂以羅什所譯驗之也。元康《肇論疏》有曰：

> 如安法師立義以性空爲宗，作《性空論》。什法師立義以實相爲

宗，作《實相論》，是謂“命宗”也。

性空之宗，不但僧叡謂爲“最得其實”。而道安之學，六朝常推爲斯教之重心。梁武帝《大品經序》有曰：

> 此經東漸二百五十有八歲，始於魏甘露五年至自于闐。叔蘭開源，彌天導江。鳩摩羅什澍以甘泉，三譯五校，可謂詳矣。

此謂彌天釋法師，與竺叔蘭及什公並美。慧達《肇論序》亦有曰：

> 至如彌天大德，童壽桑門，並創始命宗，圖辯格致。

及至嘉祥大師，力屏他説，特張三論。其意以爲《方等》經論，得其意者，爲道安、羅什、僧肇、僧朗、僧詮、法朗三人屬山門義。也。故《中論疏·因緣品》，叙六家七宗，而謂本無一家分爲二宗。二宗者，乃道安本無與琛法師本無也。琛法師本無義，待下詳。而其叙安公本無曰：

> 什師未至。長安本有三家義。此乃指《不真空論》所言之本無、即色、心無三者。但長安未必只知此三家義，已如前説。一者釋道安明本無義。謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末應是末字。有。若詫應是宅字或是託字。心本無，則異想便息。安公本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。此與《方等》經論、什肇山門義，無異也。

“無在萬化之前”數語，乃出於曇濟《六家七宗論》。《名僧傳抄·曇濟傳》引之較詳，文曰：

> 著原作着。《七宗論》，第一本無立宗曰：“如來興世，以本無弘

原作佛。教，故《方等》深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則群像禀形。形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉！由此而言，無在元化之先，空爲衆形之始，故稱本無。非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在末原文作未，誤，參看下段。有。宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。"云云。

《肇論·不真空論》破異執，第三破本無義。慧達謂爲安公義。其所言即略釋上段。文曰：

第三解本無者，彌天釋道安法師《本無論》云，明本無者，稱如來興世，以本無弘教。故《方等》深經，皆云五陰本無，本無之論，由來尚矣。須得彼義，爲是本無。明如來興世，只以本無化物。若能苟解本無，即異想原文作思異。息矣。但不能悟諸法本來是無，所以名本無爲真，末有此可證吉藏疏"未有"係"末有"之誤。爲俗耳。

據上所言，僧叡稱其師之說曰性空宗。曇濟《六家七宗論》則稱爲本無宗。而自僧叡以後，梁朝武帝、陳時慧達以至隋唐吉藏均認安公爲般若學之重鎮。吉藏之時，尚無定祖之說。假使有之，可斷言道安必被推爲三論宗之一祖也。

安公可謂自禪觀以趣於性空者也。《陰持入經序》作於濩澤。有言曰：

以慧斷智，入三部者，成四諦也。十二因緣論浄法部首，成四信也。其爲行也，唯神矣，故不言而成，唯妙矣，故不行而至。

《道地經序》亦作於濩澤。亦曰：

> 其爲像也，含弘静泊，綿綿若存。寂寥無言，辯之者幾矣。怳忽無行，求以漭乎其難測，聖人乃爲布不言之教，陳無轍之軌。

《安般注序》不悉作於何時。曰：

> 寄息故無六階之差，寓骸故有四級之别。階差者，損之又損，以至於無爲。級别者，忘之又忘，以至於無欲。

在《人本欲生經注》内釋想受滅盡定曰：

> 行兹定者，冥如死灰，雷霆不能駭其念，火燋不能傷其慮，蕭然與太虚齊量，恬然與造化俱遊。

所謂無言無爲，静寂逍遊，語雖出於《老》、《莊》，而實同於安公之般若。蓋"據真如遊法性，冥然無名者，智度之奥室也"。《道行序》。而"泊然不動，湛爾玄齊"，《隨略解序》。亦何異於冥如死灰。故安公之空，發於禪也。

吉藏《中觀論疏》曰：安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。又曰：安公謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末有，若託原作詑。心本無，則異想便息。據此安公之意，大義有二。一空者空無。二空無之旨，在滅異想。此中空無，究爲何義，典籍不詳，頗難測知。然安公實非謂有無之"無"則甚明。《名僧傳抄》引第一本無宗之言曰：

> 非謂虚豁之中能生萬有也。

但此不言無轍之教，無以名之，名之曰"無"。無者真諦，蓋對於俗諦之有而言。故慧達解曰，本無爲真，末有爲俗。安澄亦曰：别記云，真諦

者爲俗諦之本，故云無在元化之前也。又安公《合放光光讚隨略解序》曰：

> 般若波羅密者，成無上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三義焉。法身也，如也，真際也。故其爲經也，以如爲首，以法身爲宗。如者爾也。本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。法身者，一也。有無均淨，未始有名。故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰淨也，常道也。真際者，無所著也。泊然不動，湛爾玄齊，無爲也，無不爲也。萬法有爲，而此法淵默，故曰無所有者，是法之真也。由是其經萬行兩廢，觸章輒無也。何者？癡則無往而非徼，終日言盡物也，故爲八萬四千塵垢門也。慧則無往而非妙，終日言盡道也，故爲八萬四千度無極也。所謂執大淨而萬行正，正而不害，妙乎大矣。

道安之狀般若法性，或可謂爲常之至極，静之至極歟！至常至静，故無爲，故無著。故解無爲曰淵默，曰泊然不動。解法身爲一，爲淨而不緇，謂泯爾都忘，二三盡息。解如曰爾，爾者無能令不爾，所謂綿綿常存，悠然無寄也。故自安公視之，常静之極，即謂之空，空則無名無著，兩忘玄莫，隤然無主。由是而據真如，遊法性，冥然無名。由是而癡除而塵垢盡，除癡全慧，則無往而非妙。千行萬定，莫不以成。藥病雙忘，轍迹齊泯。參看《道行經序》。故空無之旨在滅異想。舉吾心擴充而清淨之，故萬行正矣。凡此常静之談，似有會於當時之玄學。雖安公曾斥格義，雖其《道行序》卑《易》理有曰："執道御有，卑高有差，此有爲之域耳。"然融會佛書與《老》、《莊》、《周易》，實當時之風氣，安公之學説似仍未脱此習也。其合《光讚序》文之末，亦以可道常道與二諦相比，甚無謂。實格義之餘響。

按肇公《不真空論》成於晉時，其時僧叡只舉六家。曇濟《六家七宗論》作於宋代，則似就叡之六家加性空之宗，而分本無爲二。但自肇、

叡二師之時言之，則或無分爲二宗之説。而僧肇所破，必通舉持本無之諸師，未必詳爲分别，僅破其中某一人也。及至陳時慧達《肇論疏》，猶謂肇公所破即安與遠兩師義。惟在隋吉藏《中論疏》中，就曇濟分本無爲二之説，而言肇公所破乃本無異宗。嘉祥大師所言，雖或如理。蓋肇公所破本無，謂“情尚於無”、“賓服於無”者，似指謂於虚豁之中生萬有。説見下。而安公則曰，非謂虚豁能生萬有也。但吉藏又謂安公本無與《方等》經論、什肇山門義無異，則未免言之太過。蓋如安公以至静至常狀法相，則肇公《物不遷論》正非此義。蓋肇謂動静未始異，必即動而求静，即乾坤倒覆，無謂不静，洪流滔天，無謂其動。安公所説，吾人雖因文獻不足，不能測其全，但決無即動求静之旨，肇公對之，當只認爲亦是“人情之惑”歟？

本無異宗

《中論疏》謂本無一家，分爲二宗。一爲道安本無義，如上所述，一爲琛法師義。據日人安澄《中論疏記》，謂此即竺道潛，字法深。而其作“琛”字者，乃誤也。並謂有琛法師，即《中論疏》之所謂北土三論師。安澄並見其所作《中論疏》。《大正續藏》六十五卷二十頁。據此則琛法師另有其人，在羅什來華之後，非東晉初之竺法深也。竺法深善《放光般若》，師中州劉元真，年二十四即講《法華》、《大品》。現存南北朝書籍中，未言其學説如何。然深爲般若學者，而本無似爲當時般若學之通稱，則謂深法師執本無説者，自無不可。但據唐元康《肇論疏》，則謂肇公《不真空論》所斥之本無義，乃竺法汰説。法汰，道安之同學，在建業講《放光經》，在荆州駁道恒之心無義。而《祐録》中陸澄《法論目録》中有此一條：

> 本無難問，郗嘉賓，竺法汰難，並郗答，往反四首。

而《高僧傳·汰傳》亦曰：

> 汰所著義疏，並與郗超書論本無義，皆行於世。

按郗超似係主張支道林即色義者。本無義，應爲法汰之説也。

《中論疏》五引琛應作“深”，如前説。法師之言曰：“本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。”僧肇論本無論曰：“本無者，情尚於無多，元康安澄解爲情尚於無者多，蓋此宗偏執於非有者多，而於非無則少所説也。觸言以賓無。非有，有即無；非無，無即無。”謂非有則無，非無亦無。據《中論疏記》曰：

> 《二諦搜玄論》十三宗中，本無異宗，其製論曰：“夫無者，何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。”《山門玄義》第五卷《二諦章》下云，復有竺法深即云，諸法本無，壑然無形，爲第一義諦。所生萬物，名爲世諦。故佛答梵志，四大從空而生。

此宗謂萬物從無而生，其所謂無者不詳其實義。然觀其所謂“壑然無形”，又引“四大從空而生”，似亦偏空色法，而心神爲無形者，則似不空心神也。但此宗特點爲肇等所注意者，似在執著有無二字。故僧肇又謂其執，“非有者無此有，非無者無彼無”。執有無若實物，故生穿鑿。僧肇因而斥爲“好無之談”也。故《中論疏》解此説曰，若無在有前，則非有。本性是無即前無後有，從有還無。《疏》並引《大品經》三十七《成就衆生品》之言駁之。經曰：若法前有後無，即諸佛菩薩便有罪過。今本無之説，謂先無後有，是亦有罪過也。

據此則此宗執“實無”。其所謂空者，非“非有非無”，而爲先無後有，似直以有無之無釋空，所以與安公空寂之説截然爲二派也。

法汰同時有竺僧敷者，學通衆經，尤善《放光》、《道行》。沙門道嵩

與道安書，稱爲非吾等所及。在其死後，法汰曾與安公書曰："每憶敷上人，周旋如昨。逝没奄復多年，與其清談之日，未嘗不相憶，思得與君共覆疏其美"云云。汰並與安書數述敷義，上均見《高僧傳》。則竺僧敷之學説，當亦與法汰本無義有契合處耶。

支道林之即色義

曇濟之《六家七宗論》中，即色義爲第三宗。《中論疏》謂此有二家。一者關内即色空，謂色無自性，即僧肇所呵。二者支道林即色是空，此謂即安公本性空寂之説。但陳慧達及唐元康《僧肇疏》，均謂肇所呵之即色義，即支道林説。而《中論疏記》亦曰：

> 康、達二師並云，破支道林即色義。

元文才之《肇論新疏》，亦言肇所破者支道林説。文才似據唐光瑶禪師疏。則陳至唐時人多如此解，吉藏之言實誤也。

支遁談理作品，依現所知者列下。

《即色遊玄論》王敬和問，支答，王之問載《廣弘明集》中。

《釋即色本無義》王幼恭問，支答。

《道行指歸》按此亦明即色義，王洽讀之有疑。作書問之(書載《廣弘明集》中)，支公乃答以《即色遊玄論》。

《大小品對比要鈔》《祐録》存其序。

《辯著論》

《辯三乘論》支辯三乘滯義，見《世説新語》。

支書《與郗嘉賓》

支道林《答謝長遐》

《本起四禪序》並《注》

《本業略例》

《本業經注序》以上見《祐録》十二。

《聖不辯知論》

《釋矇論》

《安般經注》以上見《高僧傳》。

《妙觀章》《世説注》引之，謂出支道林集中。

《逍遥論》《世説注》引之。

《通漁夫》《世説》。

《物有玄幾論》慧達《肇論疏》。

此外載於現存之《支遁集》邵武徐幹本。有詩文若干篇，而上列各書均佚。僅《要鈔序》尚全存。《廣弘明集》載王洽《與林法師書》，蓋《即色遊玄論》所附之王敬和問也。

支道林於《般若經》用功蓋甚勤。曾就大小品之同異詳爲研尋，作《對比要鈔》。此所謂《大品》者，當指《放光》。《小品》或即支讖之《道行經》。支序文謂出之在先。二本詳略互異，常有致疑者。支公以爲理無大小，雖教因人之明闇而有煩約，然其明宗統一，會致不異。又研《般若》二經，往往斷章取義，致失原旨。"或以專句推事，而不尋旨況。或多以意裁，不依經本。故使文流相背，義致同乖。群義徧狹，喪其玄旨。或失其引統，錯徵其事。巧辭辯僞，以爲經體。雖文薄清而理統乖宗。"以是因由，支公作《對比要鈔》。其序曰："推考異同，驗其虚實，尋流窮源，各有歸趣。而《小品》引宗，時有諸異。或辭倒事同，而不乖旨歸。或取其初要，廢其後致。或筌次事宗，倒其首尾。或散在群品，略撮玄要。時有此事，乖互不同。又《大品》事數甚衆，而辭曠浩衍。本欲推求本宗，明驗事旨，而用思甚多勞，審功又寡。且稽驗廢事，不覆速急。是故余今所以例玄事以騈比，標二品以相對，明彼此之所在，辯大小之有先。雖理或非深奥，而事對之不同。故採其所究精麤，并兼研盡事迹，使驗之有由。"上均引《要鈔序》。《要鈔》一書，其用意甚佳而用功極勤，可知也。

郗超爲支公之信徒，二人言論甚相契合。超曾與親友書曰："林法

師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絶，一人而已。”而支公亦稱嘉賓爲一時之俊。見《世説》。郗超因與林公理義符契，故於竺法汰之本無義、于法開之識含義均破斥之。超之佛教著作列下：

本無難問 竺法汰難並郗答，往反四首。

郗《與法濬書》

郗《與開法師書》

郗《與支法師書》

《奉法要》

《通神咒》

《明感論》

《論三行上》

《叙通三行》

郗《與謝慶緒書》，往反五首。

《論三行下》

郗《與傅叔玉書》，往反三首。

《全生論》

《五陰三達釋》以上均見《祐録》載陸澄《法論目録》。

《支遁序傳》

《東山僧傳》均見《高僧傳》，但《支遁序傳》當即在《東山僧傳》中。

郗超著作均佚。惟《奉法要》載《弘明集》中。《論三行》諸作，不知其確指。但《弘明集日燭》謂支公“三幡著而重冥昭”。又《文選·天台山賦》注引郗敬輿亦超之别號。《與謝慶緒名敷。書》論三幡，文曰：

> 近論三幡，諸人猶多欲既觀色空，别更觀識，同在一有，而重假二觀，于理爲長。

則論三行固亦談及色空也。

僧肇謂其所呵之即色空曰：

> 即色者，明色不自色，故雖色而非色也。

唐元康謂此言不見於支道林之《即色遊玄論》，而實載於其集中之《妙觀章》。該段原文，《世説・文學篇》注引之較詳，亦謂見於《支遁集・妙觀章》中。文曰：

> 夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即爲空，色復異空。

但慧達《肇論疏》引此言則稍異，其文曰：

> 支道林法師《即色論》云，吾以爲即色是空，非色滅空，此引《維摩經》。《肇論・不真空論》引之爲"色之性空，非色敗空"。此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色，三字依上段加。雖色而空。如知不自知，雖知恒寂也。

《中論疏記》引《山門玄義》，文字上又稍不同。

> 第八支道林著《即色遊玄論》云，夫色之性，色不自色。不自，雖色而空。如原文無如字，今依達疏加。知不自知，雖知而寂也。原文無也字，今依上段加。

此三段文字雖有出入，然觀其文義，支公之説，實即肇公所呵。而所謂關内即色義，即有其義，亦仍祖述林道人之説也。惟所謂執關内即色，或竟無其事，亦未可知。蓋支公與道安聲名揚溢，或有曲爲之解者。謂肇與支安持義無異。故既謂肇未斥安公本無。復言亦非呵支公即色。而且謂肇在長安，所破者爲長安之三家義。故吉藏疏曰："長安本有三家義。"又謂另有"關中即色"也。實則恐並非事實。此種誤傳，或即出於吉藏之

揣測，亦未可知。

支公著述，除《要鈔序》外，餘均佚，故支公即色義尤不能詳。慧達、元康、净源、文才、安澄之解釋確否難定。茲姑妄議之。所謂色不自色者，即明一切諸法無有自性。慧達語。因其無有自性，故肇公斷述支公語意此據元康疏，參看安澄《疏記》。云："夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉!"此謂色不"待色色而後爲色"，即是説"色無自性"，亦即是言"色不自色"。蓋"色不自色"即謂色不待色色之自性而後乃爲色也。色本因緣假有，本性空無。當此假有之色，即是色。故曰當色即色。非另有色色之自性也。

即色空，注重色與一切法均因緣而成。按宗少文《答何承天書》中言即色空，可引爲連類。文曰：

> 夫色不自色，雖色而空。緣合而有，本自無有。皆如幻之所作，夢之所見，雖有非有。將來未至，過去已滅，現在不住，又無定有。

此謂緣合而有，故色即空。故待緣之色可謂如幻如夢，本自無有。是蓋空者，因其待緣，因其不自色。至若待緣之假色亦是空，則支公所未悟。故肇公破曰：

> 此直語"色不自色"，未領色之非色也。

元康所釋或得原意。文曰：

> 此林法師但知言色非自色，因緣而成。而不知色是空，猶存假有也。

支法師即色空理，蓋爲《般若》"本無"下一注解，以即色證明其本無之旨。蓋支公宗旨所在，固爲本無也。如其《要鈔序》曰：

> 夫《般若波羅密》者……明諸佛之始有，盡群靈之本無。登十住之妙階，趣無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能爲用。

此謂至極以無爲體。因須證無之旨，支公特標出即色空義。然其所以特標出即色者，則實因支公持存神之義。其《要鈔序》，一曰："神王之所由，如來之照功。"又曰："智不足以盡無，寂不足以冥神。"又曰："神悟遲速。"又曰："質明則神朗。"通篇之言及神者如此類甚多。而支公之理想人格，常曰"至人"。而至人也者，在乎能凝守精神，其神逍遥自足。自足者，以凝也守也。故同序又曰：

> 夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥。靈虚響應，感通無方。建同德以接化，設玄教以悟神。述往迹以搜滯，演成規以啓源。或因變以求通，事濟而化息。適任以全分，分足則教廢。故理非乎變，變非乎理，教非乎體，體非乎教。故千變萬化，莫非理外。神何動哉？以之不動，故應變無窮。

《世説注》引支氏《逍遥論》曰：

> 夫逍遥者，明至人之心也。……至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遥然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遥也。下略。

蓋心神本不動，自得其得，自適其適。而苟能至足，則可自得其適，應變無窮。至足者自人方面言之，則謂之聖。自理方面言之，則名曰道。道乃無名無始，聖曰"無可不可"。無可不可，亦《逍遥論》自適至足也，亦《要鈔序》所謂之"忘玄故無心"也。無心者，《即色論》中所謂"知不自知，雖知而寂"，蓋亦以神爲不動之體，故不自知。然果能凝此冥寂之心知，則神朗。神朗則逆鑑，是真無所不知矣。是亦"應變無窮"也。苟

能神朗忘玄無心，則智全言廢，即所謂還群靈於本無也。

郗超《奉法要》有文一段，似可與上述相發明。

> 夫空者，忘懷之稱，非府宅之謂也。無誠無矣，存無則滯封。有誠有矣，兩忘則玄解。然則有無由乎方寸，而無係乎外物。雖陳於事用，感絶則理冥。豈滅有而後無，偕損以至盡哉！

或者此宗由即色而談本無。即色所空，但空色性。而空者，無者，亦無心忘懷，逍遥至足，如支氏所寫之至人之心也。

于法開之識含宗

七宗之第四爲識含宗，謂爲于法開之説也。開爲于法蘭弟子，以醫術稱奇，善《放光》、《法華》。晉哀帝曾徵之講《放光》。凡舊學抱疑，莫不因之披釋。支道林講《小品般若》，開嘗使其弟子法威難之。又每與支道林争即色空義。廬江何默申明開難，高平郗超宣述林解。《祐録》載陸澄《法論目録》中有郗《與開法師書》。識含義者，乃比三界於夢幻，悉起於心識。《中論疏》曰：

> 三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。

《中論疏記》曰：

> 《山門玄義》第五云，第四于法開著《惑識二諦論》曰，三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地。

今謂以惑所覩爲俗，覺時都空爲真。

據唐均正《四論玄義》述梁武帝之説，與上言相同。

彼指梁武帝。明生死以還，唯是大夢，故見有森羅萬象。若得佛時，譬如大覺，則不復見有一切諸法。

按梁武帝作《神明成佛義記》，謂神明未成佛時，惑識未盡，謂之無明神明。及既成佛，則無明轉變成明。于法開之説，似亦可引此爲連類，蓋當時於精神與心識之關係，已爲研討之問題。如陸澄《法論目録》載有王稚遠問羅什精神、心、意、識，慧遠辯心、意、識等，想均論此。而法開所謂識者與神明分爲二事。神者主宰，識者其所發之功用。“識含”一語，據宗少文《明佛論》，乃謂“識含於神”。原文曰：“知慧惡亡之識，常含於神矣。”宗氏文中有數語，或可發明法開識含二字之用意。其言曰：

然群生之神，其極雖齊，而隨緣遷流，成麤妙之識。

于法開説，或即謂三界本空。然其所以不空者，乃因群生之神，隨緣遷流，可起種種之惑識。當其有惑識時，即如梁武帝所謂之無明神明，所覩皆如夢中所見。及神既覺，知三界本空，則惑識盡除，於是神明位登十地，而成佛矣。宗少文《明佛論》，謂群生之神均相同，桀之神明與堯同。而惑倒乃識所化生。三界本空，因此顛倒，而萬象森羅。此類學説悉根據神識之劃分，而詮釋本空之外象所以幻爲實有也。

幻化宗

七宗中之第五爲幻化宗，吉藏謂爲壹法師説。壹法師不知指何人。

竺法汰有弟子曇壹及道壹。時人呼曇爲大壹，道爲小壹。竺法汰在荆州時，曾令曇壹攻難道恒心無義，大壹或確守師説者，本無義。則幻化義者或爲道壹之説。《中論疏記》亦謂此爲道壹之主張。《中論疏》云：

> 壹法師云：世諦之法皆如幻化。是故經云，從本以來，未始有也。據《疏記》此節引《大集經》九。

《中論疏記》謂此説但空諸法，不空心神。其文曰：

> 《玄義》云，第一釋道壹著《神二諦論》云，一切諸法，皆同幻化，同幻化故名爲世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空。

據此則道壹主張亦有存神之意，而與下言心無之説相徑庭也。

支愍度之心無義

七宗之第六爲心無宗。吉藏謂爲温法師義。實則此説起於支愍亦作敏，又作愍，蓋皆唐時避太宗諱所改。余概改作愍。度。陳寅恪先生《支愍度學説考》，論之極翔實。茲述之於下。

《世説新語・假譎篇》曰：

> 愍度道人始欲過江，與一傖道人爲侣。謀曰："用舊義往江東，恐不辦得食。"便共立心無義。既而此道人不成渡。愍度果講義積年。後有傖人來，先道人寄語云："爲我致意愍度，無義那可立？治此計權救饑爾，無爲遂負如來也。"

傖道人《世説·雅量篇注》引《晉陽秋》曰：吳人以中州人爲傖。《晉書》陸玩致王導箋曰："僕雖吳人，幾爲傖鬼。"此傖道人亦中州人。事未必即實。但據此，心無義乃支愍度所始立。唐元康《肇論疏》亦謂此義爲度説。《高僧傳·竺法汰傳》有曰：

> 時沙門道恒，頗有才力，常執心無義，大行荆土。汰曰："此是邪説，應須破之。"乃大集名僧，令弟子曇壹難之，據經引理，析駁紛紜。恒拔其口辯，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧遠就席攻難數番，關責鋒起。恒自覺義途差異，神色微動，麈尾扣案，未即有答。遠曰："不疾而速，杼柚何爲！"坐者皆笑，心無之義，於此而息。

而依《中論疏》，心無乃温法師義。安澄《中論疏記》謂道恒執心無義實得之法温。後支愍度亦追學前義。但此實爲臆度之談。蓋《中論疏》所言之温法師，安澄所謂之法温，實即竺法深之弟子竺法蘊。《中論疏記》引《二諦搜玄論》曰：

> 晉竺法温，爲釋法琛法師之弟子也。

按竺法深有弟子竺法蘊，傳謂其悟解入玄，尤善《放光》、《般若》。據此則藴亦《般若》學者，其執心無義，自無足怪。依上所言，執心無義者，有支愍度，有道恒，有竺法蘊。即温法師或法温。按《祐録》二，謂支愍度乃晉惠帝時沙門，《高僧傳》謂其成帝時過江，而《世説》則謂其立心無義在江北。竺法蘊乃深公弟子，爲支愍度晚輩。而法汰則在興寧三年頃至江陵，説見上章。與道恒争心無義。以此推之，愍度之年代最早，故此義應爲其所創。而《世説》與元康之言不誤。陳寅恪先生考之甚詳，玆不贅述。

支愍度之著作列下：

《合維摩詰經》五卷《祐録》卷七載其序文。

《合首楞嚴經》八卷《祐録》卷八載其序文。

《經論都録》一卷見《房録》、《開元録》等。

《經論别録》一卷同上。

《修行道地經序》見《房録·安世高録》中，《開元録》同。

心無之義，創者支愍度，傳者道恒、法藴。雖法汰使曇壹並慧遠破之，然並不如《僧傳》所言，謂“心無之義，於此而息”。蓋《祐録》十二陸澄《法論目録》載有下列二條：

《心無義》	桓敬道	王稚遠難，桓答
《釋心無義》	劉遺民	

據此則桓玄及劉程之俱爲宗心無義者，且在道桓之後也。又《中論疏記》引宋僧弼《丈六即真論》曰，“聖人以無心爲宗”云云，則僧弼或亦用心無義者乎？

僧肇《不真空論》破心無義，元康謂爲愍度之説。論原文曰：

> 心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神静，失在於物虚。

所謂心無義者，據吉藏《二諦義》上，乃空心不空色。(一)不空境色者，謂萬物未嘗無也。元康疏釋之曰：

> 然物是有，不曾無也。

《中論疏》亦解之曰：

> 不空外物，即外物之境不空。

而不空外物，非佛法之正義。故元康曰：

不知物性是空，故名爲失也。

(二)空心者，即心無之謂，所謂無心於萬物也。元康曰：

但於物上不起執心，故言其空。

而吉藏《二諦義》曰，以得空觀，故言色空，色終不可空也。其《中論疏》亦曰：

其意謂經中説諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。

但支愍度之無義，《世説》謂與舊義不同。劉孝標注釋之曰：

舊義者曰，種智是有，原文作“有是”。而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無。常住不變，謂之妙有。而無義者曰，種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。

據此則舊義謂盡累之謂空，此正吉藏所言之虛妄不執也。而愍度乃已屏棄舊義，而推求心之體，以爲豁如太虛，虛而能知，無而能應。則元康、吉藏之解，猶未見其全也。

至若竺法蘊或溫法師之説，則見於慧達《肇論疏》及《中論疏記》。所引宗旨仍在空心不空境。其慧達《肇論疏》曰：

竺法溫法師《心無論》云，夫有，有形者也。無，無像者也。有像不可言無，無形不可言有。而經稱色無者，但內止原作“正”。其心，不空外色。但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。

《中論疏記》所載有一段曰：

《山門玄義》第五云，第一按《疏記》引《玄義》幻化宗之道壹亦列第一，與此段所言相衝突。但此處一字，實誤，説見下。釋僧温著《心無二諦論》云：“有，有形也。無，無像也。有形不可無，無像不可有。而經稱色無者，但内止其心，不空外色。”此壹公破，反明色有，故爲俗諦，心無，故爲真諦也。

另又有一段曰：

《二諦搜玄論》云，晉竺法温，爲釋法琛法師之弟子也。其製《心無論》云：夫有，有形者也。無，無象者也。然則有象不可謂無，無形不可謂有。原文是無字。是故有爲實有，色爲真色。經所謂色空者，但内止其心，不滯外色。外色不存餘情之内，非無而何？豈謂廓然無形，而爲無色者乎？

二段引温法師之言，小有不同。然其宗旨在辨有無。謂有者，有形。無者，無像。然若像是有，不可曰無。若形是無，不能曰有。因此形之有應爲實有，而色爲真色矣。夫色既爲真色，而經所謂色空，必僅係内止其心，不滯外色，並非色形真無也。據此則其義爲空心不空境，甚明也。但法蘊之説，似亦未脱“舊義”。

第一段“此壹公破”云云，“壹公”驟視之，似爲曇壹，蓋因其曾破心無義也。但實則此指執幻化義之道壹。蓋幻化義者，謂物同幻化，而心神真有，與心無義恰相反。故曰，此壹公破，反明色有心無云云也。據此則《玄義》述壹説，必在温説之前。故上引第一段中“第一”二字，應爲“第二”之誤也。按《肇論》只破三家義，本無爲法深、法汰之説，即色爲支遁之説，均世之大師。而心無義蓋亦甚流行，肇因亦破之。三者爲肇所特別提出，可見其爲當時所重視也。

緣會宗

七宗之第七，爲緣會宗，吉藏謂爲于道邃之説。邃爲于法蘭之弟子，與于法開蓋爲同學。竺法護稱其可爲大法梁棟。與蘭公共過江，後隨往西域，於交趾遇疾卒，年三十一。其著作學説均不明。《中論疏》曰：

> 第七于道邃，明緣會故有，名爲世諦。緣散即無，稱第一義諦。

《中論疏記》釋此曰：

> 《玄義》云，第七于道邃著《緣會二諦論》云，緣會故有，是俗。推拆無，是真。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀，壞滅色相，無所見。

緣會故空，《般若經》常言之。宗炳《明佛論》以神之不滅、緣會之理、積習而聖三者爲佛法之根本義。宗氏雖在宋時，然晉代即如支遁輩，何嘗不用緣會之理！于道邃偏重緣會，後人解爲分析空，然書卷失載，不詳其旨也。後人釋齊周顒之《三宗論》，謂其第二宗與邃義相同。詳下第十八章中，可參看。據《玄義》引壞滅色相之言則或亦重色空。吾人於此，所知資料最少，其説果如何，不可臆測也。

本末真俗與有無

魏晉玄學者，乃本體之學也。周秦諸子之談本體者，要以儒道二家爲大宗。《老子》以道爲萬物之母，無爲天地之根根本也。天地萬物與道之關係，蓋以“有”“無”詮釋。“無”爲母，而“有”爲子。“無”爲本而

“有”爲末。參看《老子》五十二章王注。本末之别，即後世所謂體用之辨。體用二字對用見於《老子》三十八章王注。魏正始中，何晏、王弼祖述《老》、《莊》。其立論以爲天地萬物皆以“無”爲本。《晉書・王衍傳》。及至晉世，兹風尤甚。士大夫競尚空無。凡立言藉於虚無，則謂之玄妙，裴頠《崇有論》語。遂大唱貴無之議，而建賤有之論。“本無”、“末有”，實爲所謂玄學者之中心問題。學者既群趨有無之論，而中國思想遂顯然以本體論爲骨幹。至若佛教義學則自漢末以來，已漸與道家此指老莊玄理，而非謂道教方術。合流。《般若》諸經，盛言“本無”，乃“真如”之古譯。支讖已用此語。讖雖在何、王之前，然般若是否對於正始玄談有影響，則無事實證明。而本末者，實即“真”“俗”二諦之異辭。真如爲真，爲本。萬物爲俗，爲末。則在根本理想上，佛家哲學已被引而與中國玄學相關合。《安般守意經》曰：“有者謂萬物，無者謂空。”釋道安曰：“無在萬化之前，空爲衆形之始。”本無一辭，疑即《般若》實相學之别名。於是六家七宗，爰延十二，其所立論樞紐，均不出本末有無之辨，而且亦均即真俗二諦之論也。六家者，均在談無説空。世傳于法開著《惑識二諦論》，道壹著《神二諦論》，僧温著《心無二諦論》，于道邃著《緣會二諦論》。而依今觀之，本無即色，固亦真俗本末之辨也。十二者，均在辨空有。空爲真諦，有則俗諦。已詳前引。僧鏡所述之實相十二家，固亦均依二諦以釋有無問題也。

中國之言本體者，蓋可謂未嘗離於人生也。所謂不離人生者，即言以本性之實現爲第一要義。實現本性者，即所謂反本。而歸真、復命、通玄、履道、體極、存神，等等，均可謂爲反本之異名。佛教原爲解脱道，其與人生之關係尤切。大法東來以後，漢代信士主精靈之不滅，但因業報相尋，致落苦海，解脱之方在息意去欲，識心達本，以歸無爲。歸無爲者，仍返其初服之意也。及至魏吴，而神與道合之説興。蓋謂三界皆苦，無可樂者，苦難相侵，由於慾滯，心滯於有，衆邪並至。有道之士，懼萬有之無常，知遷化者非我。郗超《奉法要》曰：“神無常宅，遷化靡停，謂之非身。”無我一義，自漢以來，多作此解。於是禪智雙運，由末達本。參看《祐録》道安《道地經序》。妙道漸積，損以至無。無物於物，故能齊於物。

無智於智，故能運於智。因諸佛之玄鑑，還神明於本無。《祐録》支道林《大小品序》。夫《般若經》中，已有佛即本無之説。歸乎本無，即言成佛。《老子經》曰，道法自然，無爲而無不爲。所謂成佛，亦即順乎自然。順乎自然，亦即歸真反本之意也。按漢代佛法之返本，在探心識之源。魏晉佛玄之反本，乃在辨本無末有之理。此中變遷之關鍵，係乎道術與玄學性質之不同。又按反本之説，即猶今日所謂之實現人生。人以心靈爲主。故漢代以來佛徒説色空者多，而主心空者極少。無我一義類取老子"外其身"之説解釋之。觀乎六家中所謂心無大受當代名人之攻難，可以知矣。

夫輕忽人事，逍遥至足，晉代名士與名僧之心胸，本屬同氣。如第七章所述。貴無賤有，反本歸真，則晉代佛學與玄學之根本義，殊無區别。由是而僧人行事之風格，研讀之書卷，所用之名辭，所採之理論，無往而不可與清談家一致。凡此諸端，前已略言，不再詳舉。支道林者，乃當時風氣中之代表人物，今姑録其詩一首以爲證。其詠懷詩之二曰：

> 端坐鄰孤影，眇罔玄思劬。偃蹇收神轡，領略綜名書。涉《老》哈雙玄，披《莊》玩太初。詠發清風集，觸思皆恬愉。俯薪質文蔚，仰悲二匠徂。蕭蕭柱下迴，寂寂蒙邑虛。廓矣千載事，消液歸空無。無矣復何傷，萬殊歸一途。道會貴冥想，罔象掇玄珠。悵怏濁水際，機忘映清渠。及鑑歸澄漠，容與含道符。心與理理密，形與物物疏。蕭索人事去，獨與神明居。

總結

《般若經》之傳譯，始於漢末。及晉惠帝時，朱士行所得《放光》行世之後，斯學遂轉盛。而《般若》本無，玄學賤有，因契合而益流行。格義溝通内外，般若新興，此法當有所助力。道安時代，東西諸講習遂無不以《般若》爲業。而安公提倡亦最著辛勞。姚秦時僧肇破異計有三，所謂

心無、即色、本無也。僧叡已言及六家，然不知其何指。劉宋曇濟乃著《六家七宗論》。依今考之，其名目與人物列左：

六家	七宗	主張之人
本無	本無	道安性空宗義
	本無異	竺法深　竺法汰　（竺僧敷）
即色	即色	支道林　（郗超）
識含	識含	于法開　（于法威　何默）
幻化	幻化	道壹
心無	心無	支愍度　竺法蘊　道恒　（桓玄　劉遺民）
緣會	緣會	于道邃

六空七宗，蓋均中國人士對於性空本無之解釋也。道安以静寂説真際。法深、法汰偏於虚豁之談。其次四宗之分馳，悉在辨别心色之空無。即色言色不自色，識含以三界爲大夢，幻化謂世諦諸法皆空。三者之空，均在色也。而支公力主凝神，于法開言位登十地，道壹謂心神猶真。三者之空，皆不在心神也。與此三相反，則有心無義。言無心於萬物，萬物未嘗無，乃空心不空境之説也。至若緣會宗既引滅壞色相之言，似亦重色空。綜上所説，般若各家，可分三派。第一爲二本無，釋本體之空無。第二爲即色、識含、幻化以至緣會四者，悉主色無。而以支道林爲最有名。第三爲支愍度，則立心無。此蓋恰相當於《不真空論》所呵之三家。觀於此，而肇公破異計僅限三數，豈無故哉！

道安時代，《般若》本無，異計繁興，學士輩出，是佛學在中夏之始盛。西方教理登東土學術之林，其中關鍵，亦在乎兹。惟原著全缺，窺測實難。本章旨在採輯佚文，聊備後來之参攷云爾。本章除本末真俗一段外，已載於民國二十二年五月出版之《哲學論叢》中。

第十章　鳩摩羅什及其門下

鳩摩羅什以姚秦弘始三年(401 年)冬至長安，十五年(413 年)四月遷化。十餘年中，敷揚至教，廣出妙典，遂使“法鼓重震於閻浮，梵輪再轉於天北”。僧肇《什法師誄文》。法筵之盛，今古罕匹。雖云有彌天法師爲之先導，慧遠、僧肇等爲其羽翼，然亦法師之博大精微有以致之也。

鳩摩羅什之學歷

鳩摩羅什《祐録》十四，《高僧傳》及《晉書·藝術傳》均有傳，於法師之名並作鳩摩羅什。《祐録》所載諸經序多同。惟有時稱爲鳩摩羅耆婆，如《十住經序》。或作拘摩羅耆婆，如《成實論記》。或作究摩羅耆婆，如《大智論記》。或稱鳩摩羅，如《小品經序》。或作究摩羅，如《法華經後序》。或稱羅什，如《新出首楞嚴經序》。或作耆婆，如《菩提經注序》。法師約於晉康帝之世(343 年或 344 年)生於龜兹。關於什公年歲，係依《廣弘明集》僧肇《什法師誄文》推算。此下所記，多以《祐録》之傳爲本。按麗本《祐録》傳云：“鳩摩羅什，齊言童壽。”此傳原作於南齊之世也。本天竺人，家世國相。《大乘大義章》引苻書謂其系出婆羅門種姓。什祖父達多，倜儻不群，名重於國。父鳩摩羅炎《晉書》及《大義章》引苻書均作鳩摩羅炎，《祐録》、《僧傳》作鳩摩炎。聰明有懿節，棄相位出家。《祐録》云：“將嗣相位，辭避出家。”吉藏《百論疏》云：“國破，遠投龜兹。”東度葱嶺，投止龜兹。《祐録》云，龜兹王聞其棄榮，甚敬慕之，自出郊迎，請爲國師。王有妹名耆婆，年始二十，才悟明敏，過目必解，一聞則誦。且體有赤黶，法生智子。諸國娉之，並不肯行。及見鳩摩羅炎，心欲當之。王乃逼以妻焉。既而懷什。什在胎時，其母慧解倍常，聞雀梨大寺《水經注》引道安《西域記》云，龜兹國北四十里山上有寺名雀離大清寺。《祐録》

十一《比丘尼戒本本末序》言，龜兹北山寺名致隸藍，六十僧，當即此。名德既多，又有得道之僧，即與王族貴女德行諸尼，彌日設供，請齋聽法。什母忽自通天竺語。《僧傳》云，時有羅漢達摩瞿沙曰，此必懷智子，爲説舍利弗在胎之證。按吉藏《無量壽疏》言舍利弗在胎，其母善辯論。窺基《阿彌陀經通贊疏》上亦云，舍利弗在胎，其母言辭辯捷。及什生之後，還忘前語。後什母欲出家，夫未之許，遂更産一男，名弗沙提婆。復因見枯骨生感，絶食求出家。受戒後，業禪法，學得初果。

龜兹之有佛教，不知始於何時。《阿育王太子壞目因緣經》記阿育王給其子法益之領土中，即有龜兹在内。中土凡龜兹僧人，類姓帛。或作白。《開元録》謂曹魏譯經者有白延。然此實晉凉州之白延，不在魏世，《開元録》誤。西晉武帝時竺法護譯《阿維越致遮經》，其胡本乃於燉煌得自龜兹副使美子侯。《祐録》七。而譯《正法華》時，参校者有帛元信。《祐録》八。懷帝時法護譯《普曜經》，筆受者有帛法巨。《祐録》七。而《祐録》九《漸備經十住胡名叙》，言有帛法巨，亦是博學道士。《開元録》惠帝時有法炬曾譯經，未悉即帛法巨否。而白法祖法祚昆季，爲一時名僧，原姓萬，河内人，則顯係受業於龜兹人，而從師改姓者。東晉渡江者，有高座道人帛尸黎密多羅。凉州有助支施崙譯經之白延。爲龜兹王世子。《開元録》所記魏世白延，即此人之誤。據此則西晉以來，龜兹有佛教流行，蓋無疑也。

龜兹所流行之佛教多小乘學。《祐録·曇無讖傳》。苻秦時有僧純等，曾遊龜兹。歸來曾述其地佛教情形，《祐録》十一之《比丘尼戒本所出本末序》猶存其大略。此序原失作者之名。但審之當是道安親聞僧純所言而記出者。其文與原注如下：

> 拘夷國寺甚多，修飾至麗。王宫雕鏤，立寺形像，與寺無異。有寺名達慕藍，百七十僧。北山寺名致隸藍，六十僧。劍慕王新藍，五十僧。温宿王藍。七十僧。右四寺佛圖舌彌所統。寺僧皆三月一易屋床座，或易藍者。未滿五臘，一宿不得無依止。王新僧迦藍，九十僧。有年少沙門字鳩摩羅什，才大高，明大乘學，與舌彌是師徒，

> 而舌彌《阿含》學者也。

據此，龜兹之戒法極謹嚴。而小乘《阿含》學者佛圖舌彌，則爲當時之大師。《祐録》十一《關中近出尼壇文記》云："僧純、曇充拘夷國來，從雲慕藍寺，於高僧沙門佛圖舌彌許，得此《比丘尼大戒》，乃授戒法，受坐以下至劍慕法。"云云。雲慕蘭蓋即上述之達慕藍，雲字乃曇字之訛也。劍慕法即雜法。劍慕即羯摩，而上文中之劍慕王，似同爲一字。致隸藍者，即雀離大寺，《後漢書・班勇傳》："焉耆有雀離關。"即鳩摩羅什之母聽法之所。見上文。《祐録》、《僧傳》均謂羅什於遊學還龜兹之後，住於新寺，蓋即上文之王新僧迦藍。羅什師佛圖舌彌，原奉小乘。僧純等見彼時，已改信大乘。僧純得《尼戒本》等歸，在建元十五年(379 年)譯之，時羅什年三十有六矣。

《比丘尼戒本所出本末序》，復記龜兹之尼寺云：

> 阿麗藍，百八十比丘尼。輪若干藍，五十比丘尼。阿麗跋藍，三十尼道。右三寺比丘尼統。依舌彌受法戒。比丘尼外國法不得獨立也。此三寺尼，多是葱嶺以東王侯婦女，爲道遠集斯寺。用法自整，大有檢制。亦三月一易房，或易寺。出行非大尼三人不行。多持五百戒，亦無師一宿者，輒彈之。今所出《比丘尼大戒本》，此寺所常用者也。

據此，龜兹僧尼戒律謹嚴，尤可想見。按龜兹有温宿王藍，温宿自曹魏至元魏臣屬龜兹。而葱嶺東王侯婦女常來集諸尼寺，可見此國爲西域佛教之一中心。而羅什之母以王妹而出家學道，亦當時之風氣如此也。

據《祐録》所記，羅什年七歲約在晉穆帝永和六年，亦隨母俱出家。從師或即佛圖舌彌。受經，日誦千偈。原文云，偈有三十二字，凡三萬二千字。誦《毗曇》既過，師授其義，即自通達，無幽不暢。疑什所首誦之經，即小乘《阿毗曇》。西方教學，或首授《阿毗曇》也。時龜兹國人以其母乃王女，故利養甚多，

乃携什避之。什年九歲，隨母渡辛頭河至罽賓。遇名德法師盤頭達多，即罽賓王之徒弟也，淵粹有大量，才明博識，獨步當時，三藏九部，莫不該博，從旦至中，手寫千偈，從中至暮，亦誦千偈，名播諸國，遠近師之。什至，即崇以師禮。從受雜藏中長二《阿含》凡四百萬言。達多每稱什神俊，遂聲徹於王。王即請入，集外道論師共相攻難。言氣始交，外道輕其年幼，言頗不遜，什乘隙而挫之，外道海伏。王及僧衆敬之逾恒。詳原書。至年十二，其母携還龜兹。約在晉穆帝永和十一年。

歸程中什母將什至月氏北山。有一羅漢見而異之，謂其母曰，常當守護此沙彌。若至年三十五不破戒者，當大興佛法，度無數人，與漚波掬多無異。《僧傳》作優波毱多。據《祐録》三所記，優波掘爲釋迦後之第五代師，改治律藏爲《十誦律》。玄奘《西域記》卷四記鄔波毱多每度一夫婦置一籌，積籌滿石室。卷八記其勸阿育王建塔事。什進到沙勒國，曾頂戴佛鉢，《僧傳》謂智猛曾在奇沙見佛鉢，《佛圖記》謂弗樓沙國有佛鉢，而什所頂戴者在沙勒國。遂停沙勒一年。其冬誦《阿毗曇》，此指一切有部根本論之《發智論》。於十門、修智諸品，《發智論》結蘊有十門品，智蘊有修智品。無所諮受，而備達其妙。又於《六足》諸問，無所滯礙。並誦《增一阿含》。上見《僧傳》及《祐録》，但《祐録》所記較略。沙勒國王因用三藏法師名喜見者之言，設大會，請什升座，説《轉法輪經》。請一沙彌演世尊鹿苑初轉法輪之經，崇之可謂甚至。此舉意在勉勵其本國之僧衆，及交好於龜兹國。龜兹王果遣使酬其親好。按鳩摩羅什七歲以後受《毗曇》。至罽賓從盤頭達多學雜藏中長二《阿含》。在沙勒誦《阿毗達磨》、《發智論》，於《六足論》亦無滯礙。蓋其在年十二歲以前，所習爲小乘，而尤宗罽賓所流行一切有部之學。自苻秦之世以來，罽賓僧人東來共道安譯經者，已有多人。迨什公至長安，弗若多羅及卑摩羅叉與佛陀耶舍亦均蒞止，並爲罽賓人。而弗若多羅與什公共譯《十誦律》。卑摩羅叉乃羅什之師，亦《十誦律》匠，而《十誦律》者，乃一切有部律也。故羅什早年受罽賓有部之影響，必甚深厚也。

什公學問之轉變在其停沙勒國時。《僧傳》謂什在沙勒，於説法之暇，乃尋訪外道經書。善學《韋陀舍多論》，多明文辭製作問答等事。又

博覽《四韋陀》典，及《五明》諸論。陰陽星算，莫不畢盡。妙達吉凶，言若符契。據此則什公在沙勒時，始行博覽，意其住罽賓時，早善天竺語書，今更精習其文法，以及《韋陀》經典。先是有罽賓僧佛陀耶舍者至沙勒，爲太子達摩弗多所重，留養宫中。羅什後至，曾從耶舍受學，甚相尊敬。按耶舍少時誦大小乘經數百萬言，善談論，以知見自處。且曾學《五明》諸論，世間法術，多所綜習，什公在沙勒，博採外書，並明法術，或受耶舍之熏陶。耶舍少時性簡傲，不爲諸僧所重。羅什亦性率達，不厲小檢，修行者頗疑之。蓋皆必均有自得於中，未嘗以俗務介懷也。其後什在姑藏，耶舍遠道相從。什至長安，亟勸姚興招迎。二人間精神之契合，蓋可想見。《祐録·羅什傳》謂什從耶舍習《十誦律》，殊不確。因耶舍乃四分律師也。

沙勒國在當時佛教頗盛行。其王及太子，均信三寶，曾作三千僧會。《僧傳·佛陀耶舍傳》。其國或奉小乘。地處交通之樞紐，南入印度，北達龜茲。而其西接大月氏故地，漢代即流行《方等》經典。東行經莎車可至于闐。于闐爲有名之大乘國家，其西有子合國，法顯稱其僧多大乘學。而近人又常謂子合即遮拘迦國，則隋世傳其純奉大乘教。上詳見羽溪了諦《西域之佛教》第四章第四節。沙勒因地當行旅孔道，故亦有大乘之流行。而莎車則距于闐尤近，有人謂莎車即《法顯傳》之子合。故羅什在沙勒遇莎車大乘名僧，而棄小宗，歸心《方等》焉。《僧傳》曰：

> 時有莎車王子參軍王子兄弟二人，委國請從，而爲沙門。此語頗難解。大意似謂兄弟棄王位出家。《法華傳記》引此，“莎”作“草”，“請”作“諸人”。《百論疏》作丘兹王，子名沙車，皆不可通。兄字須利耶跋陀，弟字須利耶利蘇摩。《祐録》未言蘇摩爲王子。並未載兄弟二人諸語。蘇摩才技絶倫，專以大乘爲化。其兄及諸學者皆共師焉。什亦宗而奉之，親好彌至。蘇摩後爲什説《阿耨達經》。《百論疏》叙此事頗不同。《阿耨達經》亦名《弘道廣顯三昧經》，西晉時竺法護曾譯之，見《祐録》。什聞陰界諸入皆空無相，怪而問曰：“此經更有何義，而皆破壞諸法。”答曰：“眼等諸法非真實有。”什既執有眼根，彼據因成無實。於是研覈大小，往復

移時。參看《百論疏》所載。什方知理有所歸，遂專務《方等》。乃嘆曰："吾昔學小乘，如人不識金，以鍮石爲妙。"因廣求義要，受誦《中》、《百》二論及《十二門》等。

計羅什隨母離罽賓經月氏北山，到沙勒。遇佛陀耶舍及須利耶蘇摩而其學風丕變。《祐録》叙什遇耶舍及蘇摩在其返龜兹之後，與《僧傳》所言不同。今從《僧傳》。《僧傳》及《祐録·佛陀耶舍傳》，述其與什關係雖稍不同，但均謂什在沙勒得見耶舍。在此住約一年後，隨母北行，進到温宿，即龜兹之北界。因議論挫一有名道士，聲譽揚溢。事詳《僧傳》。龜兹王躬往温宿迎之歸國。廣説諸經，四遠學宗莫之能抗。時王女爲尼，字阿竭耶末帝，博覽群經，特深禪要，云已證二果。此當即指羅什之母，因母係王女，而前言出家業禪並已證初果也。聞法喜踴，乃更設大集，請開《方等》經奥。什爲推辯諸法皆空無我，分別陰界假名非實。聽者莫不悲感追悼，恨悟之晚也。至年二十，受戒於王宫。均爲晉哀帝興寧元年。從卑摩羅叉學《十誦律》。《祐録》未載什在温宿及受戒事，此從《僧傳》。有頃，什母辭往天竺，謂龜兹王白純曰："汝國尋衰，吾其去矣。"行至天竺，進登三果。什母臨去謂什曰："《方等》深教，應大闡真丹。傳之東土，唯汝之力。但於自身無利，其可如何！"什曰："大士之道，利彼忘軀。若必使大化流傳，能洗悟矇俗，雖復身當爐鑊，苦而無恨。"於是留住龜兹，止於新寺。上見《僧傳》。

《祐録》言羅什於龜兹帛純王新寺得《放光經》讀之。後於雀離大寺讀大乘經。二次均有魔擾。《僧傳》則只叙其讀《放光》爲魔所擾。停住二年，《祐録》似係指在雀離住二年，《僧傳》似係指新寺。廣誦大乘經論，洞其秘奥。按羅什停沙勒年約十三，至温宿或年十四，其後當不久即返龜兹。及後吕光破龜兹，則什年已四十一。則自其返國後停住者，約二十六年。此中何時住於帛純所造之新寺，何時住於雀離大寺，已不可攷。唯依龜兹僧人規律，三月易一寺言之，已見上文。則什公住寺，或常變更也。

《僧傳》言羅什因其師盤陀達多未悟大乘，欲往化之。俄而達多因遥聞什之聲名，及龜兹王之弘法，自遠而至。《祐録》則謂什公自往罽賓化其師。

什得師至，欣遂本懷，即爲師説《德女問經》，《祐録》四“失譯闕本録”中著録一卷。多明因緣空假。《祐録》只言爲師説一乘妙義，未言經名。昔與師俱所不信，故先説也。師謂什曰：“汝於大乘，見何異相，而欲尚之。”什曰：“大乘深净，明有法皆空。小乘偏局，多滯名相。”師曰：“汝説一切皆空，甚可畏也。安捨有法而愛空乎！如昔狂人，令績師績綿，極令細好。績師加意，細若微塵。狂人猶恨其麤，績師大怒，乃指空示曰：‘此是細縷。’狂人曰：‘何以不見？’師曰；‘此縷極細，我工之良匠，猶且不見，況他人耶！’狂人大喜，以付績師，師亦效焉，皆蒙上賞，而實無物。汝之空法，亦由此也。”什乃連類而陳之，往復苦至。終一月餘日，方乃信服。師嘆曰：“‘師不能達，反啓其志’，乃《瑞應本起經》叙太子七歲學書時語。驗於今矣。”於是禮什爲師，言“和尚是我大乘師，我是和尚小乘師”矣。西域諸國，咸伏什神俊。每至講説，諸王皆長跪座側，令什踐而登焉。其見重如此。什由是“道流西域，名被東國”。《僧傳》語。

當苻秦建元十五年(379 年)，有僧純、曇充等自龜兹還，述此國佛教之盛。並言及“王新僧伽藍”，“有年少沙門字鳩摩羅，才大高，明大乘學”。其所述載於《祐録》十一《比丘尼戒本所出本末序》中。此序當出道安手筆。是時安公恰到長安，查《戒本》於十一月譯出，道安赴長安，則在二月苻丕克襄陽之後。而即聞羅什之聲。《名僧傳・道安傳》謂安先聞羅什在西國，每勸苻堅取之。而《慧遠傳》載其致什公書有曰：“仁者囊絶殊域，越自外境，於時音譯未交，聞風而悦。”又什公在凉州，僧肇不遠而至。及到長安，四方學者雲集。《僧傳》謂其“道流西域，名被東國”，蓋非虚語也。

羅什至凉州

苻堅在關中，以晉升平元年(357 年)僭稱大秦天王，改元永興。其時羅什約十餘歲。其後二十二年(379 年)，而僧純至長安，述及羅什之

聲名。但《祐録》云：

> 苻氏建元十三年，歲次丁丑正月，太史奏有星見外國分野，當有大德智人入輔中國。堅素聞什名，乃悟曰："朕聞西域有鳩摩羅什，《僧傳》多'襄陽有沙門道安'七字。道安係於此後二年乃至長安。將非此耶！"《僧傳》下多"即遣使求之"五字。

據此則在僧純東歸之前二年，苻堅已素聞什名。其事恐未確也。是時苻氏已平山東，士馬强盛，遂有圖西域之志。語見《晉書》百二十二。約在建元十四年(378 年)，梁熙已遣使西域，稱揚堅之盛德。於是朝獻者多國。《通鑑》一〇四及《十六國春秋輯補》三十五。苻堅屢勝而驕，欲垂芳千載。堅答苻融語，見《晉書》百十四。而西域來人亦頗有勸其出兵者。《僧傳》曰：

> 時苻堅僭號關中，有外國前部王及龜兹王弟，或即帛震。並來朝堅。堅於正殿引見。二王因説堅云："西域多産珍奇。"乃請兵往定，以求内附。

《僧傳》又曰：

> 至十七年二月，鄯善王前部王等又説堅請兵西伐。《晉書·載記》車師前部王彌寘、鄯善王休密馱來朝請西伐，在建元十八年，不在十七年。又據《祐録》道安《般若抄序》，二王朝堅事亦似在十八年。《僧傳》實誤。十八年《祐録》作十九年，誤。九月，堅遣驍騎將軍吕光、陵江將軍姜飛等將前部王及車師王等，率兵七萬，西伐龜兹及烏耆諸國。臨發，堅餞光於建章宫。謂光曰："夫帝王應天而治，以子愛蒼生爲本。豈貪其地而伐之，正以懷道之人故也。若依此則堅出兵之動機，專爲迎什，恐不確。《祐録》本無此諸語。朕聞西國有鳩摩羅什，深解法相，善閑陰陽，爲後學之宗。朕甚思之。賢哲者，國之大寶。若剋龜兹，即馳驛送

> 什。”光軍未到，什謂龜兹王白純曰：“國運衰矣，當有勍敵。日下人從東方來，宜恭承之，勿抗其鋒。”純不從而戰。光遂破龜兹，殺純。立純弟震爲主。

按僧肇《什法師誄》云：“大秦姚、苻二天王，師旅以迎之。”《廣弘明集》。可見苻氏出師，本亦在求什。但堅好大喜功，欲如漢帝之開通西域置都護，詳《晉書》。又得車師前部王等之誘勸，因以興師，則其動機固非專爲迎什也。

《僧傳》繼曰：

> 光既獲什，未測其智量。見年齒尚少，乃凡人戲之。强妻以龜兹王女。什拒而不受，辭甚苦到。光曰：“道士之操，不踰先父，何可固辭。”乃飲以醇酒，同閉密室。什被逼既至，遂虧其節。或令騎牛及乘惡馬，欲使墮落。什常懷忍辱，曾無異色。光慚愧而止。

按吕光於晉太元九年(384年)破龜兹。苻堅於明年被殺。若光果依堅命馳驛送什，則什公於苻秦時已到長安。觀光對什公之逼辱，光固非敬奉佛徒者。什公於在凉州未能弘道，其故在此也。

什公通陰陽術數，其隨吕光父子至凉州，所言無不驗。(一)吕光迴師，置軍山下，什言不可，必致狼狽。至夜大雨，死者數千。(二)預言光歸當於中路得福地以居，後光果在凉州僭號。改元太安，在晉太元十一年。(三)太安元年太元十一年。元亦作二。正月，姑臧大風，什曰：“不祥之風，當有姦叛，然不勞而自定也。”俄而梁謙、彭晃相繼而反，尋皆殄滅。晃於是年十二月叛。梁謙事失考。(四)什預言吕纂討段業必敗。後纂果敗於合梨。在吕光飛龍二年，晉隆安元年五月。俄而又敗於郭麐。《僧傳》作馨，誤。事在同年八月。(五)中書監張資病。外國道人羅叉云能差資疾，什作法證其治必無效，後資果死。(六)及吕纂即位之二年，隆安四年。什公因妖異屢見，而言必有下人謀上之事。後吕超果殺纂而立吕隆。隆安五年。

按什公於晉太元十年(385 年)隨吕光至凉州。同年而姚萇即皇帝位於長安。其後九年而姚興即位，改元皇初。又七年爲姚興之弘治三年，隆安五年，401 年。而吕隆爲凉主。什公在凉前後已十七年。《百論疏》作十八年。《高僧傳》曰：

什停凉積年，吕光父子既不弘道，故藴其深解，《祐録》作經法。無所宣化。苻堅已亡，竟不相見。及姚萇僭有關中，聞其高名，虚心要請。諸吕以什智計多解，恐爲姚謀，不許東入。《祐録》所載與此異，但不可據。及萇卒，子興襲位。復遣敦請。興弘治三年三月，有樹連理生於廟庭，逍遥園葱變爲茝，以爲美瑞，謂智人應入。至五月，興遣隴西公碩德西伐吕隆。隆軍大破。至九月，隆上表歸降。方得迎什入關。以其年十二月二十日至於長安。《祐録》僧叡《大品經序》、《關中出禪經序》、《大智釋論序》及《大智論記》所記年月均同。

羅什在長安

什公於姚興弘治三年(401 年)至長安，於十五年癸丑(413 年)四月十三日薨於大寺，時年七十。此據僧肇誄文。長安西晉已有竺法護譯經，而帛法祖講習，弟子幾且千人，可見其時長安佛法已甚盛。及至苻堅建都關中，因釋道安、趙文業之努力，長安譯經遂稱重鎮。而當時名僧法和、安公同學。慧常、凉州沙門至遊西域。竺佛念、據《名僧傳》曾遊外域，且爲譯家。僧碧、僧導、僧叡咸集西京。而僧碧、僧叡至什公時大著功績。安公時曇景即曇影。助譯《鼻奈耶》，僧導爲《四阿含暮抄》筆受者，後均爲羅什門下名僧。什公曾作頌贈法和，見《僧傳》。故知羅什時法會之盛，實大得力於安公。而且姚子略之奉佛，更甚於苻永固。其朝廷之信法者有姚旻、延曇摩難提譯《王子法益壞目因緣經》，見《祐録》七竺佛念序文。姚嵩、姚顯、姚泓。太子。義學沙門群集長安。外國沙門之來者亦有多人。僧肇至嘆言

謂遇兹盛化，“自不覩祇洹之集，余復何恨”。慧叡《喻疑論》亦曰：

義不遠宗，言不乖實，起之於亡師。指道安。及至符並龜兹，三王來朝。持法之宗，亦並與經俱集。究摩羅法師至自龜兹，持律三藏集自罽賓，禪師徒衆尋亦並集。關中洋洋十數年中，當是大法後興之盛也。

什至長安，姚興待以國師之禮，甚見優寵。晤言相對，則淹留終日。研微造盡，則窮年忘倦。此引《僧傳》。《晉書·載記》叙姚子略敬禮什公事曰：

興如逍遥國，引諸沙門于澄玄堂，聽鳩摩羅什演説佛經。羅什通辯夏言，尋覽舊經，多有乖謬，不與胡本相應。興與羅什及沙門僧略、與䂮字通。僧遷、道樹、標字之誤，即道標。僧叡、道坦、恒之誤。僧肇、曇順等八百餘人更出《大品》。據僧叡《大品序》言，譯時沙門五百餘人。《僧傳》亦言八百餘人。三處所記僧名各有不同。羅什持胡本，興執舊經，以相考校。其新文異舊者，皆會於理義。續出諸經並諸論三百餘卷。今之新經，皆羅什所譯。興既託意於佛道，公卿已下，莫不欽附沙門，自遠而至者五千餘人。起浮圖於永貴里，立波若臺於中宫。沙門坐禪者恒有千數，州郡化之，事佛者十室而九矣。

姚興能講論經籍，《晉書·載記》。於佛法亦通摩訶衍、大乘。阿毗曇小乘。義。《僧傳》謂興託意九經，遊心十二。曾以其所懷，疏條摩訶衍諸義，欲與什公詳定。其最知名者，爲《通三世論》。破斥阿毗曇之説，而謂三世一統，循環爲用，過去雖滅，其理常在。什公答書亦頗許之。姚氏所疏諸條，又有曰：

衆生之所以不階道者，有著故也。是以聖人之教，恒以去著爲

事。故言以不住般若。雖復大聖玄鑑，應照無際，亦不可著。著亦成患。欲使行人忘彼我，遺所寄，汎若不繫之舟，無所倚薄，則當於理矣。

其言雖無甚深致，但頗襲當時玄學家之窠臼，興稱佛教爲玄法。此亦可見當時之風氣也。以上所引均見《廣弘明集》姚興與姚嵩往來書中。

廬山慧遠聞什入關，即遣書通好，書見《遠傳》。並贈以衣裁法物。什公答書，勉勵備至，並遺偈一章。後有法識道人自關中至匡阜，遠聞什公欲返本國，乃復作書，報偈一章。均見《遠傳》。並條具經中難問數十事，請其解釋。又晉王謐字稚遠。亦以二十四事諮問，什亦有答。今並多零落，所存者無幾。下詳。

通佛法有二難，一名相辨析難，二微義證解難。中華佛教，進至什公之時，一方經譯既繁，佛理之名相條目，各經所詮不一，取捨會通，難知所據。遠公問什數十事，大概屬於此類。故什公答書，亦只往往取經論所言，互爲解譬，故佛法之深義大旨，不能由之而顯。又一方魏晉以來，佛玄合流，中國學人，僅就其所見以臆解佛義。或所見本不真切，所解自無是處。或雖確有所悟，然學問之事，失之毫釐，謬以千里。此則什公欲大乘之微言大義，爲華人證知，自又甚難。什論西方偈體有曰："改梵爲秦，失其藻蔚。雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。"由此可知傳譯梵典，文字上之領會已甚難。而什《贈法和頌》有曰："心山育明德，流薰萬由延。哀鸞孤桐上，清音徹九天。"哀鸞孤桐，什公亦以自況，蓋玄旨幽賾，契悟者尤少也。《僧傳·慧遠傳》謂，什公欲返本國，恐亦因門人雖五千，而解人實少，故知難而退歟！《僧傳》又曰：

什雅好大乘，志存敷廣。常嘆曰："吾若著筆作大乘阿毗曇，非迦旃延子比也。今在秦地，深識者寡。折翮於此，將何所論。"乃凄然而止。唯爲姚興著《實相論》二卷，並注《維摩》，出言成章，無

所删改。辭喻婉約，莫非玄奥。什爲人神情鑑徹，傲岸出群，應機領會，鮮有其匹。且篤性仁厚，汎愛爲心，虚己善誘，終日無倦。姚主常謂什曰："大師聰明超悟，天下莫二。若一旦後世，何可使法種無嗣。"遂以伎女十人，逼令受之。自爾已來，不住僧坊。别立廨舍，供給豐盈。每至講説，常先自説，譬如臭泥中生蓮花，但採蓮花，勿取臭泥也。《晉書·羅什傳》謂什生二子。吉藏《百論疏》謂長安猶有其孫。《北山録》三曰：魏孝文詔求什後，既得而禄之。《魏書·釋老志》載孝文太和二十一年詔於羅什故寺(名常住)建浮圖，並訪其子胤。

什譯《大品經》時，僧叡序稱有五百餘人。譯《法華》時，慧觀謂集四方義學沙門二千餘人，僧叡謂聽受領悟之僧八百餘人，皆諸方英秀，一時之傑。譯《思益經》時，僧叡謂諮悟之僧二千餘人。譯《維摩經》時，僧叡謂有千二百人。《祐録》云："于時四方義學沙門，不遠萬里。名德秀拔者，才暢二公，二公不知何人。乃至道恒、僧㯹、即道標。慧叡、僧敦、未詳。僧弼、僧肇等三千餘僧，禀訪精研，務窮幽旨。"《魏書·釋老志》云："時沙門道彤、未詳。僧略、與䂮通。道恒、道褾、即道標。僧肇、曇影等，與羅什共相提挈，發明幽致。"計現在所知義學沙門之在長安者，不過數十人。(甲)其原在關中者爲法和、安公同學，並助其校經。滎陽人，原自蜀至長安。僧叡、魏郡長樂人，道安弟子，並曾助譯。曇影、助安譯《鼻奈耶》、什譯《成實論》之正寫者，北人。僧䂮、見《大品經序》。安公時參與譯《增一》。原住長安大寺。慧精、即曇戒，見《僧傳》五。原爲安公之弟子，與安同住長安太后寺，見《名僧傳抄》。法欽、慧斌、上四人姚興命爲僧官，均長安僧人。道恒、藍田人，如爲執心無義者，則見什之前，曾在荆州。道標、恒之同學，姚興曾勸二人還俗，見《僧傳》及《弘明集》所載姚與二人書。僧導、京兆人，《四阿含暮抄》筆受者。僧苞、長安人。僧肇、京兆人。曇邕、安弟子，原在長安，後事遠公，常爲送書致羅什。佛念、助佛陀耶舍譯《長阿含》者，序稱爲凉州沙門，豈即安公時之竺佛念耶。道含。助譯《長阿含》者，序稱秦國道士，或原在關中。(乙)原從北方來者爲道融、汲郡林慮人。慧嚴、豫州人，與覺賢入關。曇鑒、冀州人，後住荆州。曇無成、家在黄龍。曇順、黄龍人，有弟子僧馥，醴泉人，作《菩提經注序》，今存。順從什後，復師慧遠。僧業、

河内人。慧詢。趙郡人。(丙)原從廬山來者，有道生、法汰弟子，彭城人，曾在建業，後至廬山。乃往關中。慧叡、冀州人，原爲道安弟子，曾西行求法。歸後至廬山。後與道生同往見什。慧觀、遠弟子，廬山僧。慧安、廬山凌雲寺寺僧。道温、安定朝那人，廬山慧遠弟子。曇翼、遠弟子。後師什公，晚在會稽。道敬。《廣弘明集》若耶《敬法師誄》謂其自廬入關。(丁)原從江左來者，有僧弼、吳人。曇幹。《傳》言與弼同學，或亦南人。(戊)不知所從來者則有慧恭、下六人均見《大品經序》。寶度、道恢、道悰、僧遷、道流、姚興命二人爲僧官。或原在長安。又《僧傳·道祖傳》謂有僧遷、道流，同入廬山受戒，遠公嘉美之。僧嵩、《成實論》家，爲什弟子，見《魏書·釋老志》。僧楷、《僧叡傳》謂爲同學，或亦什弟子。僧衛、據《祐録·十住經含注序》。道憑、什公弟子，八俊之一，常稱爲關内憑，或亦關中人。僧因、與僧導同師什公，或原在長安。曇晷《成實》筆受者。等。此外有《祐録》所言之才暢二公及僧敦，《釋老志》之道彤亦不悉其出處。

什公於弘始十五年(413年)卒。其與衆僧告别有曰："因法相遇，殊未盡伊心，方復異世，惻愴可言。"詳《祐録》、《僧傳》。後外國沙門來云，羅什所諳，十不出一。是則什公理解幽微，已有深識者寡之嘆，而其學問廣博，亦因年歲短促，而未能盡傳於世也。

什公之譯經

《高僧傳》云，什公在長安譯經三百餘卷，《祐録》卷二著録三十五部，二百九十四卷，《名僧傳抄》作三十八部，二百九十四卷，《祐録》十四則作三百餘卷。似什公之功績全在翻譯。但古今譯書，風氣頗有不同。今日識外洋文字，未悉西人哲理，即可譯哲人名著。而深通西哲之學者，則不從事譯書。然古昔中國譯經之巨子，必須先即爲佛學之大師。如羅什之於《般若》、《三論》，真諦之於《唯識》，玄奘之於性相二宗，不空之於密教，均既深通其義，乃行傳譯，而考之史册，譯人明瞭於其所譯之理，則亦自非只此四師也。若依今日之風氣以詳論古代譯經之大師，必不能

得歷史之真相也。

蓋古人之譯經也，譯出其文，即隨講其義。所謂譯場之助手，均實聽受義理之弟子。羅什翻經，亦復講釋。並授禪與戒律。慧觀《法華宗要序》曰：

> 有外國法師鳩摩羅什……更出斯經，與衆詳究，什自手執胡經，口譯秦言，曲從方言，而趣不乖本，即文之益，亦已過半。雖復霄雲披翳，陽景俱暉，未足喻也。什猶謂語現而理沈，事近而旨遠，又釋言表之隱，以應探賾之求。

僧叡《法華經後序》曰：

> 遇究摩羅法師爲之傳寫，指其大歸。

是什常講《法華》也。《思益經序》曰：

> 既得更譯梵音，正文言於竹帛。又蒙披釋玄旨，曉大歸於句下。

是什亦曾釋《思益》也。僧肇《維摩經注序》曰：

> 余以闇短，時預聽次。雖思乏參玄，然粗得文意。輒順所聞，而爲注解。略記成言，述而無作。

此經肇注現存，中當多什公之口義，則其譯《維摩》時，亦講之也。僧馥《菩提經注》曰：

> 耆婆法師入室之秘説也。親承者寡，故罕行世。家師順當即曇順。得之於始會，余雖不敏，謬聞於第五十。

羅什是常秘説《菩提經》也。而什公對於《大品》，三譯五校，梁武帝語，參看下列年表。且平日宗旨特重《般若》、《三論》，其於譯此諸經論時，必大弘其義也。

長安之譯經，始於法護，盛於道安。安公死後，姚興皇初之末，弘始之初(399年)，法和、僧碧、僧叡、佛念已在長安共僧伽跋澄譯《出曜經》。後二年而什公至，其譯經藉道安之舊規及助手，如法和、僧碧等。必得力不少。道安卒後十六年而鳩摩羅什至長安(401年)。在道安以前，譯經恒爲私人事業。及佛教勢力擴張後，帝王奉佛，譯經遂多爲官府主辦。什公譯經由姚興主持，並於譯《大品》新經時，姚天王且親自校讎。長安譯事，於十數年間稱爲極盛。《高僧傳》論之曰：

> 其後鳩摩羅什碩學鈎深，神鑑奥遠。歷遊中土，備悉方言。……時有生、融、影、叡、嚴、觀、恒、肇，皆領悟言前，辭潤珠玉。執筆承旨，任在伊人。故長安所譯，鬱爲稱首。是時姚興竊號，跨有皇畿，崇愛三寶，城塹遺法。使夫慕道來儀，遐邇煙萃。三藏法門，有緣必覩。自像運東遷，在兹爲盛。

什公相從之助手，學問文章，均極優勝。而且於教理之契會，譯籍之瞭解，尤非常人所可企及。

慧叡隨什傳寫，什爲之論西方辭體。詳《僧傳》。後謝靈運從之諮問，而著《十四音訓叙》，條例胡亦作梵。漢，昭然可瞭，使文字有據。

道融爲姚興所嘆重，勑入逍遥園，參正詳譯。什譯《中論》，始得兩卷。融便就講，剖析文言，預貫終始。什又命講新《法華》，什自聽之。乃嘆曰："佛法之興，融其人也。"俄而師子國來一婆羅門，與秦僧捔辯，融大勝之。事詳《僧傳》。

曇影助什出《成實論》，凡争論問答，皆次第往反。影恨其支離，乃結爲五番，竟以呈什。什曰："大善，深得吾意。"

僧叡參正什所翻經論。昔竺法護出《正法華經受决品》云："天見人，

人見天。”什譯經至此，乃曰：“此語與西域義同，而在言過質。”叡曰：“將非人天交接，兩得相見。”什喜曰：“實然。”後出《成實論》，什謂叡曰：“此諍論中有七處文破《毗曇》，而在言小隱，若能不問而解，可謂英才。”至叡啓發幽微，果不諮什。叡隨道安。得見罽賓有部來華諸僧，自對於《毗曇》本已用功。

僧肇因出《大品》後(403年至405年)便著《般若無知論》，時年約二十三歲。什讀之稱善。肇又著《物不遷論》等。

慧觀著《法華宗要序》，以簡什，什曰：“善男子所論甚快。”上均見《高僧傳》。

僧叡《思益經序》曰，此經天竺正音名《毗絁沙真諦》(Visesa-cinta)，是他方梵天殊特妙意菩薩之號也。詳聽什公傳譯其名，翻覆展轉，意似未盡，良由未備秦言，名實之變故也。察其語意，會其名旨，當是持意，非思益也。直以未喻持義，遂用益耳。《祐録》。

據此當時助譯者之領悟常爲什師所稱道，宜其所譯，非惟如《法華》、《維摩》等，爲文字佳製，而理解精微，亦具特長也。

什公年將六十，猶躬自傳譯，直至死時，罕有輟工。玆就所知，列爲年表如左：

晉安帝隆安五年，即後秦弘始三年(401年)，羅什年五十八歲，十二月二十日，自凉州至長安。先是僧肇已至凉從什，今亦隨來，年僅十九歲。考隨什公者，此年法和約七十歲，僧䂮約六十歲，道恒約五十六歲，道標或相同。曇影約五十歲，僧叡亦逾五十歲，《大品經序》。慧嚴、慧叡均約四十歲，僧導約三十七歲，僧業約三十五歲，慧觀約三十歲，慧詢約二十七歲，僧弼、曇無成約二十歲。其餘不知年歲者頗多。但或以法和爲最老，僧肇爲最少也。

僧叡即以十二月二十六日從受禪法，尋什公並爲抄集《衆家禪要》得三卷。《房録》謂弘始四年譯之《坐禪三昧經》當即此也。其後並出《十二因緣》及《要解》，均禪法也。詳見僧叡《關中出禪經序》。

晉安帝元興元年，即弘始四年(402年)，二月八日，譯《阿彌陀經》一卷。《房録》。三月五日譯《賢劫經》七卷。《房録》。夏在逍遥園之西門閣，

開始譯《大智度論》。《祐録》二謂在逍遥園譯。卷十《後記》謂在逍遥園西門閣中。十二月一日，在逍遥園譯《思益梵天所問經》四卷，《房録》。僧叡、道恒傳寫，《經序》。叡作序。是年曾譯《百論》，叡爲作序。但其時什公方言猶未融，《百論疏》卷一。故僧肇《百論序》謂什“先雖親譯，而方言未融，致令思尋者躊躇於謬文，標位者乖迕於歸致”。

晉安帝元興二年，即弘始五年(403 年)，四月二十三日，在逍遥園始譯《大品般若》。“法師手執胡本，口宣秦言。兩釋異音，交辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失。諮其通途，坦其宗致。與諸宿舊義業沙門釋慧恭、僧䂮、僧遷、寳度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道標、道恒、道悰等五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之。以其年十二月十五日出盡。校正檢括，明年四月二十三日乃訖。”《經序》。

晉安帝元興三年，即弘始六年(404 年)，四月，檢校《大品經》訖。十月十七日在中寺爲弗若多羅度語，譯《十誦律》“三分獲二”，而多羅卒。是年姚嵩請什更譯《百論》二卷。肇公作序，較之二年前所譯及叡師之序，此次“文義既正，作序亦好”。《百論疏》卷一。

晉安帝義熙元年，即弘始七年(405 年)，六月十二日，譯《佛藏經》四卷。《房録》。十月譯《雜譬喻經》一卷。《房録》。十二月二十七日譯《大智度論》訖，成百卷。僧叡有序。先是什譯《大品經》時，隨出《釋論》，隨即校經，《釋論》今既譯訖，《大品經》文乃正。《大品序》及《大智度論序》。

是年又譯《菩薩藏經》三卷，《房録》。《稱揚諸佛功德經》三卷。《房録》。是年秋曇摩流支至長安，因遠公、姚興之請，與什共續譯《十誦律》，前後成五十八卷。後卑摩羅叉開爲六十一卷。

晉安帝義熙二年，即弘始八年(406 年)，夏，在大寺譯《法華經》八卷。是年並在大寺出《維摩經》，肇、叡均有疏有序。又譯《華手經》十卷。《開元録》。是年卑摩羅叉至長安，實羅什之師也。

晉安帝義熙三年，即弘始九年(407 年)，閏月五日，重訂《禪法要》。詳《關中出禪經序》中。是年姚顯請譯《自在王菩薩經》爲二卷，有僧叡序。曇摩耶舍號大毗婆沙。共曇摩掘多至關中，在石羊寺寫出《舍利弗阿

毗曇》原文，直至弘始十六年(414年)經師漸閑晉言，乃自宣譯，次年乃訖，爲二十二卷，道標作序。

晉安帝義熙四年，即弘始十年(408年)，二月六日至四月三十日，出《小品般若經》十卷，僧叡作序。

晉安帝義熙五年，即弘始十一年(409年)，在大寺譯《中論》四卷。僧叡、曇影均有序。又在大寺譯《十二門論》一卷，僧叡爲作序。

晉安帝義熙六年，即弘始十二年(410年)，先是佛陀耶舍於什公到長安後即入關，共譯《十住經》四卷，不知在何年。本歲耶舍在中寺始出《四分律》。此據僧肇《長阿含序》。但藏經中現存《四分律序》，亦僧肇作，乃謂律譯於弘始十年，不知何故。今因《祐録》未收《四分律序》，頗疑此序不可信。《開元録》於此有所解釋，但不可通。耶舍乃什之師，稱爲赤髭毗婆沙，或大毗婆沙，《僧傳》。又曰三藏沙門。《長阿序》。

約在本年支法領賫西域所得新經至。什公在大寺譯之。惟不知爲何經。佛陀跋多羅在宫寺授禪，門徒數百。是年八月肇公致書劉遺民，稱長安佛法之盛。文見下引。

晉安帝義熙七年，即弘始十三年(411年)，九月八日，姚顯請譯《成實論》，曇晷筆受，曇影正寫。《祐録・略成實論記》。

晉安帝義熙八年，即弘始十四年(412年)，九月十五日，譯《成實論》竣，共十六卷。是年佛陀耶舍譯《四分律》訖，共六十卷。

晉安帝義熙九年，即弘始十五年(413年)，歲在癸丑，什於四月十三日薨於大寺，時年七十。本年佛陀耶舍譯《長阿含經》，凉州沙門佛念爲譯，秦國道士道含筆受，肇公作序。

凡不知翻譯年月，而爲重要之典籍，則列其目於下。其《梵網》、《仁王》二經，均有可疑，故未列入。

《金剛般若經》一卷，

《首楞嚴經》三卷，

《遺教經》一卷，

《十住毗婆沙論》十四卷，

《大莊嚴經論》十五卷。

據上年表所列，自弘始三年至七年，什多住在逍遥園。八年以後，則在大寺。逍遥園在城北僧肇《大品經序》。渭水之濱。《大智釋論序》。畢校宋敏求《長安志》曰，姚興常於此園引諸沙門聽羅什演講佛經。“起逍遥宫，殿庭左右有樓閣高百丈，相去四十尺，以麻繩大一圍，兩頭各拴經樓上，會日令二人各樓内出，從繩上行過，以爲佛神相遇。”此事不悉確否。但左右樓閣之一，或即西門閣，看《智度論記》。什公譯經之所也。《志》又謂園中有澄玄堂，爲什演經所。又《晉書·載記》，謂姚興起浮圖於永貴里，立波若臺於中宫。據該志則波若臺即在永貴里。其文曰，永貴里有波若臺。姚興集沙門五千餘人，有大道者五十人，起造浮圖於永貴里，立波若臺。居中作須彌山，四面有崇岩峻壁，珍禽異獸、林草精奇、仙人佛像俱有，人所未聞，皆以爲希奇。大寺者，中構一堂，緣以草苫，故又名草堂。及至北周之初，此寺已分爲四寺。(一)仍本名，爲草堂寺。(二)常住寺。(三)京兆王寺，後改安定國寺。(四)大乘寺。詳見《長房録》及《内典録》。什公時，長安又有中寺，乃耶舍出《四分》之所。有石羊寺，前秦僧伽跋澄在此譯《僧伽羅刹經》及《毗婆沙》，而今爲寫《舍利弗》胡本之所。肇公《致劉遺民書》中又有宫寺，此應即逍遥園。覺賢居此時，什公已移居大寺矣。

佛陀跋多羅與羅什

《隋書·經籍志》稱什公在長安時，西國僧人來者數十輩。據今所知，苻秦時長安外人已甚多。姚秦時當更有增加。《僧傳》謂什公有外國弟子在側，又《道融傳》言，有師子國婆羅門外道至長安。按僧肇有《致劉遺民書》，載《肇論》中。述長安佛法之情形曰：

> 領公慧遠弟子支法領。遠舉，千載之津梁也。於西域還，得《方等》新經二百餘部。請大乘禪師一人，三藏法師一人，毗婆沙法師二人。《僧傳》、《祐録》均缺請字下十九字。什法師於大寺亦作大石寺，此依《祐録》。出新至諸經，法藏淵曠，日有異聞。禪師於宫寺即逍遥園。現

行本《肇論》作“瓦官寺”，當誤。慧遠疏作“官寺”，亦誤。今據麗本《祐録》改正。教習禪道，門徒數百，夙夜匪懈，邕邕肅肅，致自欣樂。三藏法師於中寺出律藏，本末精悉，若覩初制。毗婆沙法師於石羊寺出《舍利弗阿毗曇》胡本，雖未及譯，時問中事，發言新奇。《高僧傳·肇傳》，《出三藏記集》三均引之，而文略異。

此中所謂禪師者，當係佛陀跋多羅。三藏法師者，乃佛陀耶舍。按《祐録·長含阿經序》曰，“以弘始十二年，歲在上章掩茂（庚戌）請三藏沙門佛陀耶舍出《律藏四分》四十卷，十四年訖。”（現存《四分律序》所記不同，但此序《祐録》不載，未可爲據。）《祐録》三亦云《四分律》乃三藏法師佛陀耶舍所出。（《祐録》二亦稱耶舍爲三藏法師。）秦司隸校尉姚爽請其於中寺安居，三藏法師譯律藏者，乃譯《四分》也。（《肇論疏》多有謂爲《十誦》者。但《祐録》三《十誦》係在逍遥園出，當非是）。毗婆沙法師二人者，乃曇摩耶舍及曇摩崛多二師也。據道標《舍利弗阿毗曇序》，二人於弘始九年寫梵文，十六年始譯之。肇公此書疑作於弘始十二年，而支法領即於此年前返抵長安。（《四分律序》謂領於弘始十年返，不知可據否。）至所謂禪師一人，三藏法師一人，毗婆沙師二人，或法領在西域得見而請之來，然未必同行至華也。（《僧傳》未載領請外國法師事，僅《四分律序》稱領與佛陀耶舍同東來）。而同時尚有弗若多羅，助羅什譯《十誦律》，未竣而卒。曇摩流支，助什續譯《十誦》。卑摩羅叉，羅什之師，晚住壽春，大弘《十誦》，江南人宗之。均集長安，則於中國律藏至有關係也。

佛陀跋多羅，《祐録》作佛大跋陀。此云覺賢，生於天竺那呵梨城，《僧傳》並云，本姓釋氏，迦維羅衛人，甘露飯王之苗裔也。但《祐録》無此語。以禪律馳名。慧達《肇論疏》無律字。遊學罽賓，受業於大禪師佛陀斯那。秦沙門智嚴西行，《達疏》多一慧叡。苦請東歸。於是踰越沙險至關中。此據《智嚴傳》。《僧傳·覺賢傳》稱其東來度葱嶺，路經六國，疑即《西域記》卷十所謂東南大海隅之六國，至交趾乘海舶達青州，再行入關，殊不可信。得見羅什，止於宫寺。《僧傳·智嚴傳》謂住大寺。《玄高傳》作石羊寺。《祐録》十二《師資傳》作齊公寺。教授禪法，門徒數百。名僧智嚴、寶雲、據《僧傳》。慧叡、據《達疏》。慧觀據《僧傳》。從之進業。乃因弟子中頗有澆僞之徒，致起流言，大藏謗黷。秦國舊僧

僧䂮、道恒謂其違律，擯之使去。賢乃與弟子慧觀等四十餘南下到廬山，依慧遠。事詳《僧傳》。計賢約於秦弘始十二年(410年)至長安，當不久即被擯。停廬山歲許，慧遠爲致書姚主及秦衆僧，解其擯事。晉義熙八年(412年)乃與慧觀至江陵，得見劉裕。《通鑑》裕是年十一月到江陵。其後(415年)復下都，譯事甚盛。後詳。

覺賢與關中衆僧之衝突，慧遠謂其"過由門人"。據《賢傳》。實則其原因在於與羅什宗派上之不相合。《僧傳》云，什與賢共論法相，振發玄微，多所悟益。賢謂什曰："君所釋不出人意，而致高名，何耶?"什曰："吾年老故爾，何必能稱美談。"覺賢對於羅什之學，可知非所伏膺。蓋賢學於罽賓，其學屬於沙婆多部。《祐録》十二《師資傳》。羅什雖亦遊學罽賓，精一切有學，但其學問則在居沙勒以後，已棄小就大。沙婆多部即小乘一切有。據當時所傳，佛教分爲五部。不惟各有戒律，參看《祐録》三。且各述讚禪經。語見《祐録》慧遠《廬山出禪經序》。羅什於戒律雖奉《十誦》，沙婆多部。但於禪法則似與覺賢異趣。什公以弘始辛丑(401年)十二月二十日至關中，僧叡即於二十六日從受禪法。什尋抄究摩羅羅陀、簡稱羅陀。馬鳴、婆須密、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘疑係脅比丘。等家禪法，譯爲《禪要》三卷。據《祐録》當即《坐禪三昧經》，一名《菩薩禪法經》，現存，但係二卷。後又依《持世經》益《十二因緣》各録均言闕，但恐即現存《坐禪三昧經》之末一經。及《要解》二卷。《禪法要解》，現存。至弘始九年(407年)復詳校《禪要》，據《祐録》，此當即現存之《禪秘要法》。因多有所正，而更詳備，當與第一次所譯極不同。以上據《祐録》僧叡《關中出禪經序》。什公之於禪法，可謂多所盡力。《晉書・載記》云什公時沙門坐禪者恒有千數，《續僧傳・習禪篇》論曰："曇影、道融厲精於淮北。"則什之門下坐禪者必不少。但約在弘始十二年(410年)，覺賢至關中，大授禪法，門徒數百。當什公弘三論鼎盛之時，"唯賢守静，不與衆同"。語出《僧傳》。而其所傳之禪法，與什公所出並相徑庭。於是學者乃恍然五部禪法，固亦"淺深殊風，支流各别"。《祐録》慧觀《修行不净觀經序》中語。按此序乃現存經第九品以下之序。而覺賢之禪，乃西域沙婆多部，佛陀斯那大師所傳之正宗。其傳授歷史，

認爲灼然可信。慧觀序詳叙傳授歷史。而舊有覺賢師資相承傳。(《祐録》十二)蓋禪法重傳授家法，不獨戒律爲然也。覺賢弟子慧觀等，必對於什公先出禪法不甚信任。慧遠爲覺賢作所譯《禪經序》，此序稱爲統序，乃現存經全書之序。慧觀序，則爲其後半部之序。謂覺賢爲禪訓之宗，出於達摩多羅與佛大先。即佛陀斯那。羅什乃宣述馬鳴之業，而“其道未融”。則於什公所出，直加以指摘。按什公譯《道楞嚴經》，又自稱爲《菩薩禪》。見《僧傳·僧叡傳》及所譯禪經。而覺賢之禪則屬小乘一切有部。其學不同，其黨徒間意見自易發生也。

覺賢所譯《達摩多羅禪經》，一名《修行道地》，梵音爲“庾伽遮羅浮迷”，此即謂《瑜伽師地》。按大乘有宗，上承小乘之一切有部。則有宗之禪，上接有部之法，固極自然。覺賢所處之時，已當有部分崩之後，其學當爲已經接近大宗之沙婆多也。《僧傳》云：

> 秦太子泓欲聞賢説法，乃要命群僧，集論東宫。羅什與賢數番往復。什問曰：“法云何空?”答曰：“衆微成色，色無自性，故唯色常空。”又問：“既以極微破色空，復云何破一微。”答曰：“群師或破析一微，我意謂不爾。”又問：“微是常耶?”答曰：“以一微故衆微空，以衆微故一微空。”時寶雲譯出此語，不解其意。道俗咸謂賢之所計微塵是常。餘日長安學僧復請更釋。賢曰：“夫法不自生，緣會故生。緣一微故有衆微。微無自性，則爲空矣。寧可言不破一微，常而不空乎。”此是問答之大意也。

據此，賢之談空必與什公之意不同。而其主有極微，以致引起誤會，謂微塵是常。而什言大乘空義説無極微，見下文。則似賢之學不言畢竟空寂，如什師也。又按賢譯《華嚴經》，爲其譯經之最大功績。而《華嚴》固亦大乘有宗也。總之覺賢之被擯，必非僅過在門人，而其與羅什學問不同，以致雙方徒衆不和，則爲根本之原因也。

什公之著作

什譯經既多，殊少著述。其有統系之作，爲《實相論》，今已佚失。並曾注《維摩經》、《金剛經》，當亦可見其學説之大要，然前者不全，後者早佚。又什公有與慧遠及王稚遠王謐。問答文多篇。後人集什、遠問答中之十八章爲三卷，即今存之鳩摩羅什《大乘大義章》。陳慧達《肇論疏》、隋吉藏《中論疏》均曾引此書什公之文。近人邱檗先生希明爲之校勘，易名爲《遠什大乘要義問答》。至若其餘問答，已早不存。兹表列什之撰述如下：

《實相論》二卷

《注維摩經》存現有之肇注及關中疏内，但恐不全。

上見《高僧傳》中。

《問如法性實際》《義章》第十三。

《問實法有》《義章》第十四。

《問分破空》《義章》第十五。

《問法身》《義章》第一。慧達《肇論疏》曾引此章。

《重問法身》《義章》第二。

《問真法身像類》《義章》第三。

《問真法身壽》《義章》第四。

《問法身感應》《義章》第七。

《問修三十二相》《義章》第五。

《問法身佛盡本習》《義章》第八。

《問念佛三昧》《義章》第十一。

《問徧學》《義章》第十七。

《重問徧學》《義章》第十七。

《問羅漢受决》《義章》第十。

《問住壽》《義章》第十八。

《問後識追憶前識》《義章》第十六。

以上均載《祐録》陸澄《法論目録》中。均慧遠問，羅什答。並存《大乘大義章》中。

《問四相》《義章》第十二。

此亦見陸澄《目録》，雖僅言慧遠問，而不言什答。然尋之在《大義章》中。又吉藏《中論疏》引之，稱出什公手。

《問答受决》《義章》第六。

《問答造色法》《義章》第九。

上二不見於陸澄《目録》，而爲現《大義章》所有者。均遠、什問答。

《問法身非色》

上項見陸澄《録》，而爲《大義章》所不載者，亦爲遠、什問答。

《問涅槃有神不》

《問滅度權實》

《問清净國》

《問佛成道時何用》

《問般若法》

《問般若稱》

《問般若知》

《問般若是實相智非》

《問般若薩婆若問同異》

《問無生法忍般若同異》

《問禮事般若》

《問佛慧》

《問權智同異》

《問菩薩發意成佛》

《問法身》

《問得三乘》

《問三歸》
《問辟支佛》
《問七佛》
《問不見彌勒不見千佛》
《問佛法不老》
《問精神心意識》
《問十數論》
《問神識》

上二十四項，《祐録》、《法論目》均著録，悉王稚遠問，什答者。

《問三乘一乘》什答，不知何人問。
《略解三十七品次第》

上二項亦羅什所作，見《祐録》所載之《法論目》者。

《問實相》王稚遠問，外國法師答。
《問徧學》外國法師答，不注問者姓名。

上二項，亦見《祐録》，或亦羅什作答。

《答姚興通三世論書》

此見《廣弘明集》。又《弘明集》中載什與僧䂮等上表，議勅道恒、道標還俗事。又《高僧傳》中載什文，如上吕纂疏等，凡數篇，及與慧叡論西方辭體，則於教理無關也。

《金剛經注》

見《廣弘明集》所載之唐李儼《金剛般若經集注序》。但佛家目録未著録。

《老子注》二卷(兩唐志)
《耆婆脈訣》十二卷，釋羅什注見日本見在書目醫方類中。

上二書不見他處，疑爲僞作。《脈訣》之耆婆，乃印度醫王，非鳩摩羅耆婆。謂爲羅什所注，乃因名致誤也。

羅什之學

什公之學因其著述殘佚，甚難測知。世因其作《實相論》，而稱其學爲“實相宗”。見元康《肇論疏》。但此論早佚。至若《大乘義章》，則按慧遠所問，多解釋名相，疏釋經文之作，無由窺見什公思想之深弘。惟就現有材料，什公爲學之宗旨可以窺見者有四事。

一曰，什公確最重《般若》三論或四論。之學也。什公所闡弘，於經有《法華》，於律有《十誦》，於論有《成實》，於修持有《菩薩禪》，四者均發生多少之影響。而《成實論》之勢力，在南朝且淩駕《般若》三論而上之。但什公學宗《般若》，特尊龍樹，四論之三均爲龍樹所造。其弟子之秀傑，未有不研大乘論者。曇影注《中論》，道融疏《大品》、《維摩》，道生注《小品》及《維摩》，僧導作《三論義疏》。僧叡《中論序》曰：

> 《百論》治外以閑邪，斯文《中論》。祛内以流滯，《大智釋論》之淵博，《十二門規》之精詣。尋斯四者，真若日月入懷，無不朗然鑑徹矣。予翫之味之，不能釋手。

至若什公重《大智度論》，則有明文見於僧叡之序。

> 有鳩摩羅耆婆法師者……常仗斯論爲淵鏡，憑高致以明宗。

其重《百論》，則僧肇序中言之：

> 有天竺沙門鳩摩羅什……常味斯論，以爲心要。

而於《中論》則僧叡序云：

天竺諸國敢預學者之流，無不翫味斯論，以爲喉衿。

由此言之，後世稱什公學派爲三論者，固甚有見而云然也。

二曰什公深斥小乘一切有之説也。什公早習有部經論，後棄而就大乘，必卓有所見。《高僧傳》謂其曾言《成實論》有七處破《毗曇》，疑其正因此論斥破有部而爲入大乘之過渡作品，故譯出之。《大義章》中其駁有部義，亦曾數見。如曰：

但阿毗曇法、摩訶衍法，所明各異。如迦旃延《阿毗曇》説，幻化夢響，鏡像水月，是可見法，亦可識知，三界所繫，陰界入所攝。大乘法中，幻化水月，但誑心眼，無有定法。

又曰：

言有爲法四相者，是迦旃延弟子意，非佛所説。

又曰：

佛法中都無微塵之名，但言色若粗若細，皆悉無常，乃至不説有極微極細者。……爲破外道及佛弟子邪論，故説微塵，無決定相，但有假名。

此所謂佛弟子邪論，自亦指沙婆多師説也。又有曰：

是故當知言色等爲實有，孔等爲因緣有，小乘論意，非甚深論法。

此所謂小乘，亦指有部也。

三曰至什公而無我義始大明也。自漢以來，精靈起滅，因報相尋，爲佛法之根本義。魏晉之世，義學僧人談《般若》者，亦莫不多言色空。支愍度立心無義，則群情大詫。而佛法之所謂無我者，則譯爲非身。支遁詩曰："願得無身道，高棲冲默靖。"此用《老子》外其身之説也。支氏《土山會詩序》有曰"悟外身之貞"。郗超《奉法要》曰："神無常宅，遷化靡停，謂之非身。"此仍神存形滅之説也。及至羅什，而無我之説乃大明。僧叡《維摩序》曰：

> 自慧風東扇，法言流詠以來，雖日講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。然爐冶之功，微恨不盡。當是無法可尋，非尋之不得也。何以知之？此土先出諸經，於識神性空，明言處少。存神之文，其處甚多。《中》、《百》二論，文未及此，又無通鑑，誰與正之？先匠指道安。所以輟章遐慨，思决言於彌勒者，良在此也。

據此，什公來華，譯《中》、《百》二論，有破神之文。於識神性空之義，大爲闡明。前此則雖道安於此曾有所疑，然無由决定也。

試考羅什以前，其所謂神者，或不出二義。一神者實爲沈於生死之我。一爲神明住壽。如牟子《理惑論》曰："在道雖死，神歸福堂，爲惡既死，神當其殃。"又如《四十二章經》曰："佛言，阿羅漢者，能飛行變化，住壽命，動天地。"康僧會《安般守意經序》有"制天地，住壽命"之語。道安《陰持入經注》亦言"住壽成道"。又據《大乘大義章》所載，廬山慧遠曾以書諮什公，問菩薩可住壽一劫有餘。什公答曰："若言住壽一劫有餘者，無有此説，傳之者妄。"又曰："《摩訶衍經》曰，若欲壽恒河沙劫者，此是假言，竟不説人名。"自《般若》之學大昌以來，中土學人，漸瞭然於五陰之本無，漸瞭然於慧叡所言之識神性空。住壽之説，與法身之理相牴牾，故慧遠問什公書中已疑其爲"傳譯失旨"。夫"法身實相，無來無去，同於泥洹，無爲無作"。上二語見《大義章》卷上。則輪轉生死，

益算住壽之神，謂爲佛法之根本義，實誤解也。《祐録》陸澄《法論目録》載王稚遠問什公"泥洹有神否"？今雖其文已佚，不知什公何答。然可斷言其必謂泥洹有神之説爲"傳之者妄"也。

四曰羅什之學主畢竟空也。什公以前之《般若》，多偏於虚無。羅什説空，簡料前人空無之談。故什言曰：

> 法身義以明法相義者，無有無等戲論，寂滅相故。《義章》第七。

又曰：

> 有無非中，於實爲邊也。言有而不有，言無而不無。《注維摩經》卷二。

又曰：

> 摩訶衍法，雖説色等至微塵中空，心心數法至心中空，亦不墜滅中。所以者何？但爲破顛倒邪見，故説不是諸法實相也。《義章》第十五。

遣有謂之空，故諸法非有非無是空義。什曰：

> 本言空以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之謂也。《維摩注》卷三。

畢竟空者掃一切相。既遣於有，又復空空。既非有非無，亦無生無滅。小乘觀法生滅爲無常義，大乘以不生不滅爲無常義。依小乘生滅無常，則云"念念不住，則以有繫住"。惟"今此一念，若令繫住，則後亦應住。若今住後住，則始終無變。始終無變，據事則不然。以住時不住，所以之滅。住即不住，乃真無住也。本以住爲有，今無住則無有，無有則畢

竟空”。畢竟空，即大乘無常之妙旨也。見《維摩注》。

三論之學，掃一切相，斷言語道。而掃相離言者，非言萬有之爲頑空絶虚，絶對空虚。乃言真體之不可以言象得也。故般若無所得。言象者，周徧計度，宰割區劃，於真體上起種種分别，而失如如之性。萬物如其所知，然其所然，初非名言强分彼此之所可得也。諸法不生不滅，而人乃計常計斷，諸法非有非無，而有無之論紛起。夫有無生滅者，人情所有之定名，而非真如之實際。什公爲明此義，於《大義章》及《維摩注》中屢言“物無定相”。蓋凡人感於萬有，必須取相，必須於無相之本體起種種相，俾心有所攀緣，而名言分别以起。因執著言象之分别，遂於所謂外境者計度區劃，而有極微實有之説，於所謂内心者計度區劃，而有靈魂住壽之説。所謂極微、靈魂也者，均執著言象之所得，而視爲實物。宇宙本體並非空無。然執人心所取之相以之爲實物，則直蹈空。於是在實相以外，别立自性。如極微、自我等是。其所謂宇宙本體，乃離實在而獨存，猶言本體以外又有現象。則直如執著鏡中花，水中月也。

由上所言，物無彼此，“無定相”。執著言象所得之定相，則必至就言象所得執有實物，於實在以外别立實體。如西哲休謨所斥之 Substance 學説。大乘佛法之所以談空者，端在於明“物無定相，則其性虚”也。《維摩注》一。無定相者，即謂無相。性虚者，即謂無自性。自性如自我、極微等。休謨所謂哲學家之虚妄(Fictions)均是也。人情執著名象，於無相上著相，於無自性上立另有實物，而反失實在之真相。《維摩注》六什公曰：“法無定相，相由感生，即謂法無自性，緣感而起。”“即謂”二字要緊。蓋於法相上執有定相，乃持法有自性之張本也。然則宇宙之實相，本無相可得。宇宙之本體，亦非超然物外。非超然物外，故窮物之源，更無所出，因曰“無本”。《維摩注》六。非無相可得，故能所雙忘，是非齊泯。非超然物外，故非可如執實有鏡花水月，反以無爲有，若如此執，則反落空，所謂惡取空。無相可得，故曰“一切法畢竟空寂，同泥洹相，非有非無，無生無滅，斷言語道，滅諸心行”。《義章》十二。然則一切法無相絶言者，非謂萬物之外别有一獨立秘密之自體也。

什公著作多佚，口義罕傳。玄奘弟子章疏存者較多。故奘師之著作雖亦不存，但口義頗多見於唐人章疏中。但即就其贈慧遠偈一章言之，亦已理趣幽邃，境界極高，頗可見其造詣之深。黄岡熊十力先生曾爲偈作略釋，兹録於下：

既已捨染樂，心得善攝不。

"染樂"謂貪欲等。"攝"謂心不外馳。"不"讀"否"，發問詞，下準知。言既已捨離貪欲等染法，令不現起，此心遂得善自凝攝，不復向外馳求散亂否耶？蓋貪欲等習氣潛存，雖暫被折伏，若止觀力稍一鬆懈，則猶有乘機竊發之虞。止觀者，此心恒時凝斂而不散亂名"止"，恒時簡擇一切法而不迷謬，名"觀"即止即觀，乃就一心之相用而分别言之耳。

若得不馳散，深入實相不。

如止觀工夫綿密無間，常能折伏貪欲等，令不現行，即此心已得不馳散，可謂已入實相否耶？入者證入實相，猶云本體，亦謂真如，尅就吾人而言，即本心是也。雖止觀力深而心不馳散，然染習根株，猶復未盡，但加行無間，加工而行，名曰加行。即未離能所取相，凡位未得證智，則心起必有所取相。以有所取故必有能取相，能所相依而有故。如何可説證實相耶？故發問以疑之，使其自知功修尚淺，如遠行方備資糧，而距此欲至之地尚迢遥不可期也。

畢竟空相中，其心無所樂。

畢竟空者，一切所取相皆空，故能取相亦空，能所取相皆空，故空相亦空。都無一切相，故冥然離繫，寂滅現前，滅者滅諸雜染。寂

者寂靜不取於相。是名畢竟空相。至此則心無所樂，方是真樂。若有所樂者，即未能泯一切相，未得離繫，故非真樂也。此正顯示涅槃心體。涅槃即實相之異名。若功修尚淺，如何便得臻此？前問深入實相否，正欲其因疑而求進至此也。

若悅禪智慧，是法性無照。虛誑等無實，亦非停心處。

悅禪即有所樂，猶有所取相，故智慧未泯能取相也。性者體義，法性猶云諸法本體，即斥指本心而目之也。無照者，非如木石頑然無有照用，以即體之照，雖復朗然徧照，而無照相可得，故云無照。若有照之心，便是虛妄分別相，故云虛誑等無實也。若認此虛妄分別之心以爲本心，即是認賊作子，乃自害也。故云亦非停心處。停，猶止也，言心不可止於虛誑無實之域也。此中申明畢竟空相，而歸極於照，而無照則智慧相亦不可得。若有智慧相可得，則必非智慧也，直是虛誑無實之妄識而已。其開示心要如此真切。肇公《般若無知論》與此可相印證。

仁者所得法，幸願示其要。

此示謙懷，以求遠公之自反也。詳玩什師此偈，蓋以資糧加行二位之間，而擬遠公之所詣。其視遠公亦可謂甚高，而所以誘而進之者復至厚。余嘗謂什師非經師一流，蓋實有以自得者。惜其自悲折翮而無造述。此偈僅存，至可寶貴。若引教詳釋，則不勝其繁，又初學困於名相，益難索解，故爲麤略釋之云爾。

鳩摩羅什之弟子

什公之弟子無慮千百，其中秀傑知名者亦頗不少。後人稱生、肇、

融、叡當是僧叡。爲四聖，此説不知始於何時。宋智圓《涅槃機要》載之。但《高僧傳》記時人評語，或曰："通情則生、融上首。精難則觀、肇第一。"則無僧叡。或曰："生、叡此爲慧叡。發天真，聰悟發於天性。嚴觀窪流得，窪，深也。深思流連，始可繼足也。慧義慺悙進，努力方得前也。寇淵道淵姓寇。於嘿塞。"《僧傳》謂淵潛光隱德，世莫之知。則並缺僧肇、道融、僧叡。按此或僅就江南僧言之，故缺此三。梁時慧皎於論譯經，始特舉八人，所謂生、融、影、叡、僧叡。嚴、觀、恒、肇也。而《大義章》卷首，言什門八子，則爲融、倫、不詳。影、肇、淵、生、成、曇無成。叡也。及至隋唐，乃有八俊十哲之目。八俊者，生、肇、融、叡、憑、當即《僧傳・僧達傳》之道憑。影、嚴、觀。燉煌本體請（又作清）《釋肇序》，參看吉藏《中論疏》一。但或有䂮而無憑，參看《北山録》四。或有道恒而無憑。見於《肇論新疏遊刃》。此乃依《僧傳》譯經論。十哲者則於八俊之外，加道恒、道標也。《北山録》四。

此中僧肇爲三論之祖，道生爲涅槃之聖，僧導、僧嵩爲《成實》師宗之始。均當於後另詳之。其餘諸人，則僅擇要叙其事迹之大略於下：

僧叡，魏郡長樂人。依僧賢出家。曾聽僧朗講《放光經》。或即泰山僧朗。師事道安，助之譯經。後什公入關，參入譯經，稱爲英才。卒時年六十七。當在長安。

道融，汲郡林慮人。十二出家，先學外書。年迄三十，才解英絶。内外經書，闇遊心府。什公入關，故往諮禀，什甚奇之。後還彭城，講説相續。門徒甚多。卒於彭城，年七十四。著有《法華》、《大品》、《金光明》、《十地》、《維摩》等義疏。

曇影，或云北人。曾助道安譯《鼻奈耶》。能講《正法華經》，及《光讃》、《般若》。每講聽者千數。姚興大加禮接。及什至長安，影往從之，助之譯經。著《法華義疏》四卷，並注《中論》。後山棲隱處，《魏書・殷紹傳》謂有曇影居陽翟九崖巖，當是一人。曇影業禪，故晚年居山中。卒年七十。

僧䂮，北地泥陽人。初師弘覺大師。覺爲姚萇講《法華》，䂮爲都講。通六經及三藏。姚萇、姚興早重之。及羅什入關，勅爲僧主。即僧統。後曾遊樊、鄧。《僧傳・曇諦傳》。以弘始之末卒於長安大寺，春秋七

十三。

道恒，藍田人。年二十，始出家。學該内外，多所通達。什公入關，即往造修，並助譯事。姚興嘗勸恒與其同學道標還俗，共理國政。恒、標不從。恒乃遁居山中。義熙十三年卒於山舍。

慧叡，冀州人。遊學天竺，洞悉方言。或亦曾師道安。《喻疑論》所稱之亡師，指安公。後憩廬山。俄與道生、慧嚴入關，從什於長安。後還建業，止烏衣寺。《祐録》十五《道生傳》稱爲始興慧叡，當是寺名。宋彭城王義康師之，謝靈運與友善。於《泥洹經》譯出之後，曾作《喻疑論》，《祐録》五。以釋世之非難佛性義者。宋元嘉中卒，年八十五。

慧嚴，豫州人。年十二，爲諸生，博曉詩書。十六出家，又精練佛理。入關見什，後返建業，止東安寺。爲宋高祖、文帝所重。後與慧觀、謝靈運改治《涅槃》大本。宋元嘉二十年(443年)卒，年八十一。

慧觀，清河人。少以博覽馳名，習《法華經》。《祐録·法華宗要序》。曾適廬山，師事慧遠。聞什入關，特往從之。後與覺賢南止廬山。約在晉義熙八年，共賢至江陵。《本傳》謂在什亡後，誤。八年劉裕討劉毅至江陵，時觀或已見俗，見《覺賢傳》。停滯至十一年，劉裕討司馬休之，觀與之相見。此據本傳。觀並在此地爲卑摩羅叉記所講《十誦律》。見《叉傳》。後還京師，止道場寺。觀通禪律，善佛理。注《法華經》，探究《老》、《莊》，並擅文辭，時流慕之。元嘉中卒，年七十一。

按晉代以玄學、《般若》之合流，爲學術界之大宗。南方固爲士大夫清談之淵藪，而北方玄理固未絶響。什公有名之弟子來自各方，均兼善内外，博通詩書。且在什公入關以前，多年歲已大，學有成就。吾人雖不知其所習爲外學何書，然僧叡、僧融早講《般若》，慧叡、慧觀來自匡山。匡山大師慧遠並重《老》、《莊》，而羅什以前之《般若》更富玄學氣味，則吾人即謂什公門下多尚玄談，固無不可。而慧觀探究《老》、《莊》，史有明文。僧肇年最幼，然其在見什以前，已讀《老》、《莊》。均見《僧傳》。則其同學中人之學風，可以推知矣。

又按什公以前，釋道安駐錫關中，道安原亦玄學中人。但其時恰值

罽賓一切有部僧人僧伽提婆等東來，道安助之傳譯。有部謂一切諸法皆有自性，與《般若》談自性空寂者異其趣。後提婆南下，《毗曇》小乘學亦暫在南方流行。其時南北佛學，必稍轉變。但不久而什至，使性空宗義又重光大。慧叡《喻疑論》有云：

> 三十六國，小乘人也。此亹疑是學字誤。流於秦地，慧導之徒遂不復言《大品》。既蒙什公入關，開託真照，《般若》之明，復得輝光。

慧導之徒，疑即受罽賓學僧之影響，而不信《大品》。及什公至長安，破斥《毗曇》，復弘《般若》。而其門下集四方之英俊，吸收國内之玄學者。夫玄學重在得意忘象，自與有部之甚重名數分析者大相徑庭。故羅什弟子對於有部之學，與王輔嗣對於漢《易》，其態度當甚相同。僧叡曰：“喪我在乎落筌。”《十二門論序》語。道生亦曰：“忘筌取魚，始可言道。”見《僧傳》。而曇影《中論序》亦斥廢魚守筌，存指忘月，並辨名數之用曰：

> 夫萬化非無宗，而宗之者無相。虛宗非無契，而契之者無心。故至人以無心之妙慧，而契彼無相之虛宗。内外俱冥，緣智俱寂。豈容名數於其間哉！但以悕玄之質，趣必有由。非名無以領數，非數無以擬宗，故遂設名而召之，立數而辨之。然則名數之生，生於累著。原作“者”。可以造極，而非其極。苟曰非極，復何常之有耶？是故如來始逮真覺，應物接麤，啓之以有。後爲大乘，乃説空法。化適當時，所悟不二。

此中如來所説之有，應指沙婆多部。夫《般若》非無名數之分析，然分析即是掃蕩，則名數固僅筌蹄也。筌蹄之説，本於玄學。南朝士大夫清談，嘗執筌蹄。則筌蹄在器物上，亦爲談玄者之象徵。《般若》家與談玄者，其方法態度實係一致。故什公弟子宗奉空理，而仍未離於中國當時之風尚也。

僧肇傳略

釋僧肇，京兆人，宋曉月《注肇論序》云，俗姓張氏。家貧以傭書爲業。遂因繕寫，歷觀經史，備盡墳籍。志好玄微，每以《莊》、《老》爲心要。乃讀老子《道德章》，乃嘆曰："美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善。"後見舊《維摩經》，歡喜頂受。披尋玩味，乃言"始知所歸矣"。因此出家，學善《方等》，兼通三藏。及在冠年，而名振關輔。時競譽之徒，莫不猜其早達。或千里負糧，入關抗辯，肇既才思幽玄，又善談説，承機挫鋭，曾不流滯。時京兆宿儒及關外英彦，莫不挹其鋒辯，負氣摧衄。後羅什至姑臧，肇自遠從之。《百論疏》一云什至京師，肇從請業，誤。什嗟賞無極。及什適長安，肇亦隨入。及姚興命肇與僧叡等入逍遥園，助詳定經論。肇以去聖久遠，文義舛雜，先舊所解，時有乖謬。及見什諮禀，所悟更多。因出《大品》之後(403 年至 405 年)，肇便著《般若無知論》，凡二千餘言。竟以呈什。什讀之稱善。乃謂肇曰："吾解不謝子，辭當相挹。"約在弘始十年(408 年)夏末，竺道生南歸，以此論示廬山隱士劉遺民。遺民嘆曰："不意方袍復有平叔。"因以呈遠公。遠乃撫几嘆曰："未嘗有也。"因共披尋玩味。翌年(409 年)劉致書肇公，於此論有所諮難。又一年(410 年)八月十五，肇乃得作答，並遺以所注之《維摩經》(406 年丙午羅什譯出)。肇從什公十餘年，晉義熙十年(414 年)，即什公死後之次年，卒於長安，壽僅三十一，此據《僧傳》。他書間作三十二。當時惜其早逝云。此語出《隆興編年》卷三。又吉藏《中論疏》一，有"老則融、叡，少則生、肇"之語。《傳燈録》第二十七卷，謂僧肇爲秦主所殺，臨刑時説偈四句。按唐以前似無此説，偈語亦甚鄙俚，必不確也。

兹條列肇公之著作於下：

《般若無知論》

《答劉遺民書》

《祐録》所載陸澄《法論目録》著録，原文"知"字誤"名"字。並注云：

"劉遺民難，肇答。"

《不真空論》

《物不遷論》

陸澄《目録》均著録。此二論中，均引及《中論》。是作於弘始十一年(409年)之後。《高僧傳》謂肇於作《般若無知論》後，又著《不真空論》、《物不遷論》，所言不誤。

《涅槃無名論》

《上秦王表》進《涅槃無名論》。

陸澄《目録》載有《無名論》，而未言及《上秦王表》。據表中言，在什公死後，因見秦王姚興答姚嵩之書，按即《廣弘明集》所載者。因作此論。論中託於無名與有名之問答，有九折十演。《高僧傳》謂姚興備加讚述，敕令繕寫，班諸子侄。但關於此論，頗有疑點，當於後另論之。

上均見《高僧傳》，並載現存之《肇論》中。《肇論》列《物不遷論》爲第一，《不真空論》次之，《般若無知論》又次之，而附以劉遺民致肇書及肇答書，次則爲《上姚興表》及《涅槃無名論》。合諸論爲一書，而冠以"《宗本義》"，不知始於何時。舊録僅載四論，而《宗本義》未著録，殊可致疑。惟陳朝當已加入《宗本義》。蓋小招提寺慧達序中曾言及也。又據現存日本《續藏經》中所謂之慧達《肇論疏》，四論次序與通行者不同，而且似闕《宗本義》。日本僧人稱其爲慧達所作，但不悉即小招提寺僧否。此爲《肇論疏》之最古者，決在唐以前，甚可貴。

《丈六即真論》

陸澄《目録》及隋《法經録》著録，他處未嘗言及，已佚。

《維摩經注》

見於《高僧傳》，現存之經注，係糅合什、肇、生、叡、融諸人之注而成。通行本題此書爲僧肇作，實不合。又燉煌發現唐道液之《净名經關中疏》，亦係集什肇等之説。

《維摩經序》即經注之序。

《長阿含經序》

《百論序》

右三序，均載《祐録》中。

《鳩摩羅什法師誄》

文載《廣弘明集》中。

又現存有《寶藏論》者，謂爲僧肇作。《祐録》、《長房録》、《内典録》、《隋志》、兩《唐志》均未著録。六朝章疏未言及。至《通志略》與《宋史・藝文志》始列入，決爲僞託。明憨山大師云，《傳燈録》載肇在被殺時，乞七日假，著《寶藏論》。《御選語録》云："典刑之人無乞假著書之理。"肇被殺事，實不確也。現查《傳燈録》無此語。宋曉月《肇論序注》云，作《寶藏論》進上秦王，秦王答旨慇懃。是宋時人亦有不知肇被殺者。但謂此論爲僧肇所作，或本出於禪宗人之傳説。且查論中語句，頗多宗門所常用，殊不似僧肇口吻。禪宗著作，亦有援引此論者。明弘治甲子所刊之《寶藏論》，載有上都章敬寺懷暉序文。叙肇在義熙十年年三十一終於長安，未言其被殺。按懷暉亦唐代禪宗名人之一，元和十年逝世。則此論之流行，與禪宗當有關係。又金趙秉文《道德經集解》，引有所謂肇公之《老子注》，其中有"習學謂之聞，絶學謂之鄰"諸句，禪宗書《碧岩録》五引此諸語，則謂出於《寶藏論》。實《寶藏論》中語。論中亦並頗有道教理論與名辭，如虚洞、太清、陰符等。則似此論爲中唐以後，妄人取當時流行禪宗及道教理論凑成，托名僧肇。而所謂肇公之《老子注》，同是僞書也。檢《寶藏論》云："何謂五通？一曰道通，二曰神通，三曰依通，四曰報通，五曰妖通。"云云。夫"通"者亦即"神通"之簡稱，五通者即謂五神通。按《長阿含・十上經》謂神足通天耳通等爲"六神通"，可以爲證。《長阿含》譯時，僧肇曾參與，並爲作序，現存。今列"神通"爲五通之一，肇公博學，曾助什翻譯，《維摩經・方便品》"遊戲神通"句下，肇注曰："經云：菩薩得五通，或具六通。"云云。此爲肇知"通"爲"神通"之略稱之證。必不能言論離奇至此。又作僞者似以"神通"者神仙之通，故列一"妖通"與之相對，可謂妖妄已極。《寶藏論》之爲僞託，固可不俟再煩言取證而即

決也。

僧肇爲中華玄宗大師。世人僞撰，托名肇公，固無足異。《内典録》言《無名子》乃託肇名之僞書。今肇公之著作，雖有疑僞而又不全，然《物不遷》、《不真空》及《般若無知》三論，實無上精品。兹就此三論，略解釋肇之玄學於後。

僧肇之學

魏晉以訖南北朝，中華學術界異説繁興，争論雜出，其表面上雖非常複雜，但其所争論實不離體用觀念。而玄學、佛學同主貴無賤有。以無爲本，以萬有爲末。本末即謂體用，《般若》之七宗十二家，咸研求此一問題，而所説各異。僧肇悟發天真，早翫《莊》、《老》，晚從羅什。所作《物不遷》、《不真空》及《般若無知》三論，融會中印之義理，於體用問題有深切之證知，而以極優美極有力之文字表達其義，故爲中華哲學文字最有價值之著作也。

肇公之學説，一言以蔽之曰：即體即用。其所著諸論中，當以《物不遷論》爲最重要。《論》云："必求静於諸動，不釋動以求静。"又言："静而常往，往而常静。"均主即動即静。若如古希臘哲學家 Parmenides 主一切不變，又如 Heracleitus 執一切皆變，僧肇自皆加呵斥。而即所謂兩家之"調和派"謂本質不變，而變屬於現象，似亦與《物不遷論》之主旨大相徑庭。《論》云：

> 《放光》云，"法無去來，無動静者"，尋夫不動之作，豈釋動以求静？必求静於諸動。必求静於諸動，故雖動而常静。不釋動以求静，故雖静而不離動。然則動静未始異，而惑者不同。

全論實在證明動静一如，住即不住。非謂由一不動之本體，而生各色變

動之現象。蓋本體與萬象不可截分。截分宰割，以求通於動静之真際，則違真迷性而莫返。故此論“即動即静”之義，正以申明“即體即用”之理論。稱爲《物不遷》者，似乎是專言静。但所謂不遷者，乃言動静一如之本體。絶對之本體，亦可謂超乎言象之動静之上，亦即謂法身不壞。故論言“如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固”。法身本體，不偏於相對之動或静，亦即因“動静未始異”也。僧肇之説，雖有取於《莊》、《老》玄學，但亦實得之於鳩摩羅什。因什公注《維摩》已發揮此義。已見前。據僧肇學説之背景言之，一則常人惑於有物流動。而二則玄學家貴無，又不免以静釋本體。如釋道安，見前。僧肇契神於有無之間，以爲二者各有所偏，因而建立此不偏不二之説。

從來佛家談空，皆不免於偏。僧叡曰：“六家偏而不即。”是矣。支愍度、竺法温之心無論旨在空心，支道林主境色無自性，從物方面説空，均有所偏。而東晉以來，佛教大師釋道安以及竺法深，染當時玄學之風，亦不免偏於虚無。僧肇《不真空論》斥本無曰：“情尚於無多。”所謂“多”者，即謂其偏於無也。偏於無，故“觸言以賓無”矣。凡從來“好無之談”，不知本體無相超乎一切分别，固不能偏於有，亦不能偏於無。蓋一切决定即是否定。西哲 Spinoga 曰：To call anything finite is a denial in part。羅什曰“物無定相，其性虚矣”。從言象上作决定，謂其如此或如彼，即是於本體上有所否定而失其真。要知遮偏即所以顯體，但非遣去萬有而獨存虚無。去有存無，仍爲本無家之偏説。即有即無，即體即用，此乃六家偏而不即之即。乃大乘體用一如之妙諦。體用一如，亦仿佛 Spinoga 之所謂 immanent cause。又從來説空，偏於不空心神。於是其所謂空者，或採老子忘懷外身之説，或用莊周逍遥自足之言。于法開談空，謂心神夢醒則倒惑識滅。竺法温談空，謂内停其心，不想外色。是皆謂萬物由我心以空，而不知萬有之本性空寂。故肇公云：“惟聖人之於物也，以其即萬物之自虚，不假虚而虚物也。”綜上所言，從來説空，或偏尚虚空，以致分割有萬象。無，本體。而遣有以存無，色敗乃有空。但肇曰：“聖人之於物也，即萬物之自虚，豈待宰割以求通哉！”或則謂杜塞視聽，乃爲真諦。而肇云：“至人

極耳目於視聽，聲色所不能制，豈不以其即萬物之自虚，故物不能累其神明者也。”《不真空論》曾三次言“即萬物之自虚”，蓋肇公顯以此義爲通篇主旨，而用之以自别於從來之異執也。

從來談空者，各有不同。肇公《不真空論》呵斥三家。“無”爲“空”字之古譯，故心無即“心空”。即色自號爲“即色空”。本無即“本空”。而僧肇乃自稱其學爲“不真空”。不真空乃持業釋，謂不真即空，非謂此空不真而主張實在論也。謂“諸法假號不真”，此引《放光經》，乃論名之所由來。非有非無。“欲言其有，有非真生，欲言其無，事象既形，象形不即無，故曰非無，非真非實有，故曰非有。”本體無相，超於有無，肇致劉書曰：有也無也，心之影響也。而有無皆不真。肇曰：“物無彼此，而人以此爲此，以彼爲彼。彼亦以此爲彼，以彼爲此。彼此莫定乎一名，而惑者懷必然之志。”彼此悉爲假名，均出於人情之惑，故萬物非真。但真體起用，萬有之起，本於真體。“故經云，甚奇世尊，不動真際，爲諸法立處。非離真而立處，立處即真也。”因諸法立處即真，故肇《論》最終一句有曰：“道遠乎哉？觸事而真。”此明謂本體之道决非超乎現象以外，而宇宙萬有實不離真際，而與實相不二也。

《般若無知論》主旨，在解釋應化，並非專就知識而言。《物不遷論》依即静即動談即體即用，奠定肇公理論之基礎。《不真空論》談體，《般若無知論》談體用之關係。由此言之，三論各有其著眼之處，而且互有關涉。肇公於《大品般若》譯畢之後，乃作《無知論》。竺道生南下，乃以之示廬山劉遺民。劉因與肇書，頗致詰難。僧肇答書，頗爲詳悉。由此二書，甚可以窺知此論極重要之一義。蓋查劉宋時代陸澄《目録》，劉氏曾有《釋心無論》之作。彼蓋本主“心無”之説。故其諮肇書中有曰：

聖心冥寂，理極同無，不疾而疾，不徐而徐。

《世説注》稱支愍度之心無論曰：

> 種智之體，豁如太虚，虚而能知，無而能應。

此均言聖人之心是虚無静寂之本體，體雖静寂，而能有知。《易》云“寂然不動，感而遂通”，亦可作如是解。此仍體用截然，“宰割求通”，而不知體用一如，諸法不異。《論》云：“是以經曰‘諸法不異’者，豈曰續鳧截鶴，夷嶽盈壑，然後無異哉！”“智雖事外，未始無事。神雖世表，終日域中。”凡人之心，因有言象之攀緣，所以生有無内外種種分别。實則體超言外，智絶思境。既不能謂“有而爲有，無而爲無”，亦不可言“動而乖静，静而廢用”。動静不二，故肇公曰：

> 用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂，而主於用也。

“無用之寂而主於用”，即謂“虚而能知，無而能應”。肇公云，無“無用之寂而主於用”，可以知其宗旨確然與持心無論者根本殊異。故其致劉公書呵斥當時流行之學説云：

> 是以聞聖有知，謂之有心。聞聖無知，謂等太虚。

謂聖心如太虚，恰指支愍度、劉遺民等之所言。肇公則以爲“謂聖有心”與謂其等於“太虚”俱爲邊見，非處中莫二之道。故體用一如，静動相即，亦爲《般若無知論》之最根本義。

肇公之學，融合《般若》、《維摩》諸經，《中》、《百》諸論，而用中國論學文體扼要寫出。凡印度名相之分析，事數之排列，均皆解除畢盡。此雖亦爲文字上之更革，但肇能採掇精華，屏棄糟粕，其能力難覓匹敵。而於印度學説之華化，此類作品均有絶大建樹。蓋用純粹中國文體，則命意遣詞，自然多襲取《老》、《莊》玄學之書。因此《肇論》仍屬玄學之系統。概括言之，《肇論》重要論理，如齊是非，一動静，或多由讀《莊子》而有所了悟。惟僧肇特點在能取莊生之説，獨有會心，而純粹運用之於

本體論。其對於流行之玄談認識極精，對於體用之問題領會尤切，而以優美有力文筆直達其意，成爲中國哲理上有數之文字。肇公而後，義學南渡。《涅槃》、《成實》，相繼風行。但《涅槃》雖出於《般若》，而其學已自真空入於妙有。《成實》雖採摩訶衍之空義，而實不免於沙婆多之有説。宋、齊、梁、陳皆未能如東晉之專重《般若》，此雖於翻譯有關係，《成實》《涅槃》均在《般若》之後譯出。但僧肇"解空第一"，元康《肇論疏》引《名僧傳》謂羅什言如此。其所作論，已談至"有無""體用"問題之最高峰，後出諸公，已難乎爲繼也。

義學之南趨

《廣弘明集》載姚興《與安成侯嵩書》有云：

> 吾曾以己所懷，疏條摩訶衍諸義，圖與什公平詳厥衷，遂有哀故，不復能斷理。未久什公尋復致變。自爾喪戎相尋，無復疑是得字。意事，遂忘棄之。

據此則什公死後，即在姚興之世，法事已漸頽廢。而鳩摩羅什卒於晉義熙九年。其後四年而劉裕入關。又明年赫連勃勃破長安。此時前後，又有西秦後魏之争戰。關内兵禍頻繁，名僧四散。往彭城者有道融、僧嵩。止壽春者爲卑摩羅叉、僧導。曇影、道恒，遁迹山林。慧叡、慧觀、慧嚴、僧業，南住建業。道生早已渡江。僧叡又先夭折。長安法會，本已彫零。而最後又經魏太武帝之毁法。善談名理者，挾其所學，南遊江淮。《高僧傳》中所記名已不少，而其餘湮没不彰者當更多。漢魏之間，兩晉之際，俱有學士名僧之南渡。學術之轉徙，至此爲第三次矣。自此以後，南北佛學，風氣益形殊異。南方專精義理，北方偏重行業。此其原因，亦在乎叠次玄風之南趨也。

第十一章　釋　慧　遠

釋慧遠之地位

夫教化之體，在能移風易俗。釋慧遠德行淳至，厲然不群。卜居廬阜，三十餘年，不復出山。殷仲堪國之重臣，桓玄威震人主，謝靈運負才傲物，慧義强正不憚，乃俱各傾倒。非其精神卓絕，至德感人，曷能若此！兩晉佛法之興隆，實由有不世出之大師先後出世，而天下靡然從同也。暨乎晚近，釋子偷惰，趨附勢利，迎合時流，立寺以勅建爲榮，僧人以恩賚爲貴，或且外言弘道，内圖私利，日日奔走於權貴之門，號稱護法，不惜聲譽，而佛法竟衰頽矣。提婆之毗曇，覺賢之禪法，羅什之三論，三者東晉佛學之大業。爲之宣揚且特廣傳於南方者，俱由遠公之毅力。慧遠受道安之命，廣布教化，可謂不辱師命矣。《僧傳》云，安公在襄陽分張徒衆，各被訓誨，遠不蒙一言。遠乃跪曰："獨無訓勖，懼非人例。"安曰："如汝者豈復相憂。"嗚呼，和尚可謂能知人矣。

慧遠年歷

《僧傳》謂慧遠卒於晉義熙十二年，年八十三。《世説注》引張野《遠法師銘》，亦謂其年八十三而終。然《廣弘明集》載謝靈運《遠法師誄》，則謂遠公卒於義熙十三年，年八十四。二説未知孰是。《僧傳》叙遠事，常不依年歲先後。兹特略考定遠公之年歷如左：

晉成帝咸和九年（334年），慧遠生於雁門樓煩。

晉穆帝永和十年(354 年)，年二十一歲，就安公出家。時安公在太行恒山立寺。

晉哀帝興寧三年(365 年)，年三十二，隨安公南投襄陽。

晉孝武帝太元三年(378 年)，年四十五，别安公東下。先停荆州，後住匡山之龍泉精舍。遠公東下，《傳》謂在秦建元九年苻丕寇襄陽之時，但丕寇襄陽實不在彼年。

晉孝武帝太元十年(385 年)，道安卒於長安。

晉孝武帝太元十六年(391 年)，年五十八歲。僧伽提婆南止廬阜，在南山精舍。遠公請出《阿毗曇心》。見《祐録》十，經序。時遠已居東林寺。遠遷東林不知在何年。惟寺立於桓伊爲刺史時，即自太元九年至十七年中。

晉安帝隆安三年(399 年)，年六十六，桓玄道經廬山。

晉安帝隆安五年(401 年)，羅什至長安。其後遠公致書通好，且作書問大乘之義，往返多次。

晉安帝元興元年(402 年)，年六十九。與劉遺民等共誓生西方。通常謂在太元十五年。但《僧傳》劉遺民《立誓願文》曰："維歲在攝提格七月戊辰朔二十八日乙未。"按太元十五年雖爲寅年，而七月朔係丁未。元興元年壬寅七月朔乃爲戊辰也。參看陳垣《二十史朔閏表》。

晉安帝元興三年(404 年)，年七十一，與桓玄書，論拜俗及沙汰沙門。

晉安帝義熙元年(405 年)，年七十二，安帝致遠公書。

晉安帝義熙六年(410 年)，年七十七，盧循過廬山相見。

晉安帝義熙六七年頃(410 年至 411 年)，佛陀跋多羅在長安被擯，南至匡山，遠公請出禪經。

晉安帝義熙九年(413 年)，羅什薨於長安。

晉安帝義熙十二年(416 年)，或十三年，年八十三或八十四，卒於廬山之東林寺。"卜居廬阜，三十餘年。"語見《僧傳》。自太元四年至此，爲三十七八年。若依《僧傳》本傳，言慧遠於建元九年已東下，則已四十餘載。故建元九年東下之説誤。其後三年，劉裕篡晉。

慧遠早年

釋慧遠，本姓賈氏，雁門樓煩人也。弱而好書，珪璋秀發。年十三，《世説・文學篇注》引張野《遠法師銘》作年十二。隨舅令狐氏遊學許、洛。蓋是時石虎方强，從事修復洛陽宫殿，南北無戰事，中原粗安也。遠少爲諸生，博綜六經，尤善《老》、《莊》。性度弘偉，風鑑朗拔。雖宿儒英達，莫不服其深致焉。年二十一，《祐録》、《僧傳》、《世説注》同。欲度江東，與范宣子名宣。共契嘉遁。此依《祐録》及《僧傳》麗本，餘本均缺此二字。范宣少尚隱遁，《晉書》本傳。未嘗入公門，《世説・棲逸篇》。時濳居豫章，雅好經術。是則遠公當時，仍志在儒學。按范宣子曾與雷孝清論喪服，見《通典》九十七。慧遠亦精喪服經。而其隱居之願，亦懷之久矣。惟其時石虎已死，殷浩連年北伐。及遠公年二十一，即永和十一年，桓温繼之北征。故傳謂中原寇亂，南路阻塞，志不獲從。時沙門釋道安立寺於太行恒山，弘讚像法，聲甚著聞。遠遂往歸之，一面盡敬，以爲真吾師也。《名僧傳抄・説處》云，遠以道安敬爲真吾師事。後聞安講《般若經》，豁然而悟。乃嘆曰："儒道九流，皆糠粃耳。"及其晚年，嘗致書劉遺民，名程之。叙其所學云：

> 每尋疇昔，遊心世典，以爲當年之華苑也。及見《老》、《莊》，便悟名教是應變之虚談耳。以今而觀，則知沉冥之趣，豈得不以佛理爲先？《廣弘明集》。

遠公出家，蓋由學悟，非比尋常也。

遠見安公，便與弟慧持投簪落髮，委命受業。《名僧傳抄・説處》卷十云："惠持九歲隨兄（原作兑）同爲書生，俱依釋道安抽簪落髮。"云云。按遠長於持約三歲，是出家時爲十二歲。《廣弘明集》謝靈運《遠法師誄》云："髫角味道。"又云："公之出家，年未志學。"但《祐録》、《僧傳》、《世説注》，均言遠二十一歲出家，今從之。既入乎道，厲然不群。常欲總攝綱維，以大法爲己任。精思諷持，以夜續晝。貧旅無資，緼纊常闕。而昆弟恪恭，終始不懈。同學沙門曇翼每給以燈

燭之資。安公聞而喜曰："道士誠知人矣。"遠藉慧解於前因，發勝心於曠劫，故能神明英越，機鑑遐深。安公常嘆曰："使道流東國，其在遠乎！"年二十四，便就講説。嘗有客聽講難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義爲連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。安有弟子法遇、曇徽，皆風才照灼，志業清敏，並推服焉。上引《祐録》、《僧傳》。

晉哀帝興寧三年(365年)，遠公年三十二，追隨道安已過十年。至是，與弟慧持復隨師南下樊、沔。既至襄陽，竺法汰東趨，遇疾停揚口。荆州刺史桓豁遣使要過。慧遠奉師命下荆問疾。時道恒常執心無義，大行荆土。汰使弟子曇壹難之。遠亦就席攻難數番，恒爲之屈。後遠公當復還襄陽。有河内沙門慧永，年十二，伏事沙門竺曇現爲師。後又服膺道安。《名僧傳抄》無此六字。素與慧遠共期，欲結宇羅浮之岫，但遠爲道安所留。永乃先行，至潯陽爲郡人陶範侃之子。所留，遂住廬山之西林寺。參看《僧傳》及《名僧傳抄》。至晉孝武帝太元三年(377年)，苻丕寇斥襄陽，道安爲朱序所留，不得去，乃分張徒衆，各隨所之。自是遠即與師別，終身未得再相見矣。

慧遠東止廬山

慧遠既去襄陽，先與弟慧持及弟子數十人下荆州。過江，住上明寺。曇翼、曇徽等亦在上明。後當係欲應慧永之要約，擬往羅浮山。及届潯陽，陳舜俞《廬山記》引《十八高賢傳》，謂太元六年至潯陽。見廬峰清静，足以息心，始住於龍泉精舍。陳舜俞叙《山北篇》有龍泉庵，即此處。《水經注》云："廬山之北有石門水，其水歷澗經龍泉精舍南，太元中沙門釋慧遠所建也"。時慧永先遠到廬山，在太和中，約十年前，見《名僧傳抄》。住西林寺。寺在山北，太和二年(367年)潯陽陶範爲永締構。陳舜俞《廬山記》引歐陽詢《西林寺碑》。永與遠同門舊好，遂要遠同止。永謂刺史桓伊曰："遠公方當弘道，今

徒屬已廣，而來者方多。貧道所棲褊狹，不足相處，如何?”桓乃爲遠復於山東更立房殿，即東林是也。遠創造精舍，洞盡山美，却負香爐之峰，傍帶瀑布之壑。仍石疊基，即松栽構，清泉環階，白雲滿室。復於寺內別置禪林，森樹煙凝，石徑苔合，凡在瞻履，皆神清而氣肅焉。《僧傳》。按桓伊於太元九年爲江州刺史，曾移鎮潯陽，約至十七年卒。參看《晉書》本傳，《晉略方鎮表》。東林寺之立，蓋在此諸年中。陳舜俞《廬山記》謂龍泉精舍距東林寺十五里而遠。陳舜俞《記》引《十八高賢傳》，謂寺成於太元十一年(386年)，或實録也。

昔慧遠奉侍道安，嘗聞西域沙門言西域有佛影。按安公曾作《西遊志》，蓋集録遊方僧人傳説。及至義熙中，在廬山值罽賓禪師佛陀跋多羅，約於六七年頃到山。及南國律學道士，不知爲何人，但似非法顯。因顯時尚未歸來。詳問其所親見，乃立臺畫像，義熙八年五月立臺。並刻銘於石。義熙九年九月作銘。於是揮翰之賓，僉焉同咏。詳《廣弘明集》慧遠《佛影銘》。並命弟子道秉遠至江東，囑謝靈運製銘，以充刻石。見《廣弘明集》。銘作於義熙九年秋冬之後，故言及法顯。又銘之序中，言“廬山法師聞風而悦”，乃指遠公在遠方聞天竺佛教流風遺澤而悦，非聞法顯所言也。銘中有“承風遺則”句可證。又相傳昔時陶侃在廣州得阿育王像，送至武昌寒溪寺，及遠創寺既成，遷佛於寺。詳見《高僧傳》。

慧遠在匡廬三十餘載，自年六十，不復出山。見《世説注》引張野《銘》。又《祐録》、《僧傳》並云，遠居山三十餘年，影不出山，迹不入俗，每送客遊履，常以虎溪爲界焉。而四方靡然從風，來歸者甚衆。其弟子之知名者，有慧觀、《僧傳》有傳。僧濟、有傳。法安、有傳。曇邕、有傳。道祖、僧遷、道流、慧要、曇順、曇詵、並見《道祖傳》，傳中又言有法幽、道恒、道授等百餘人，或均遠弟子。僧徹、有傳。道汪、有傳。道温、有傳。法莊、有傳。慧寶、法净、法領、並見《慧遠傳》。道秉、謝靈運《佛影銘序》。曇恒、見陳舜俞記引《十八高賢傳》，或即《僧傳・道祖傳》之道恒。道敬。《廣弘明集》有《若耶山敬法師誄》。而同時居山者有遠公之弟慧持，弟子有道泓、曇蘭。持後入蜀，據《高僧傳》麗本，卒於蜀，時年七十六，他本作八十六，均誤。同學慧永、慧安、住凌雲寺，有傳。山陰慧静上四人均有傳。又《佛祖統記》二十六載廬山僧，別有慧恭等數人。《比丘尼傳》載有尼道儀，慧遠之姑，夫爲潯陽令，夫死出家，應曾居潯。參看《僧傳・慧持傳》。

等。謝靈運《遠法師誄》《廣弘明集》。云：

昔釋安公振玄風於關右，法師嗣沫流於江左。聞風而説，四海同歸。爾乃懷仁山林，隱居求志。於是衆僧雲集，勤修净行，同法餐風，棲遲道門。可謂五百之季，仰紹舍衛之風，廬山之隈，俯傳靈鷲之旨，洋洋乎未曾聞也。

晉末朝廷之佛教

佛教至孝武之世（373年以後）已在中國占絶大勢力。支道林卒於晉太和元年（366年），竺道潛卒於寧康二年（374年），二僧乃談客之領袖。釋道安在長安受苻堅之禮遇，卒於太元十年（385年）。時上流社會帝王公卿文人學士頗有崇奉正法者。而平民之歸依三寶者，以當時寺院之多據陳作霖《南朝佛寺志》所載，晉朝建業一地，現今知名之寺已有三十七。證之，當亦極盛。大凡一宗教既興隆，流品漸雜，遂不能全就正軌。《弘明集》載有《正誣論》，或作於孝武帝之前。中引誣佛者曰：

又誣云，道士聚斂百姓，大構塔寺，華飾奢侈，糜費而無益。

又曰：

又誣云，沙門之在京洛者多矣，而未曾聞能令主上延年益壽，上不能調和陰陽，使民豐年富，消災却疫，克静禍亂。（下略）

此猶只言僧寺之無益也。《弘明集》載道恒《釋駁論》，作於孝武帝之後，在義熙之年。其述時人指斥僧人言論至爲痛切。如曰：

但今觀諸沙門，通非其才，群居猥雜，未見秀異，混若涇渭渾波，泯若薰蕕同箧。

又曰：

然觸事蔑然，無一可採。何其棲託之高遠，而業尚鄙近！至於營求汲汲，無暫寧息。或墾殖田圃，與農夫齊流。或商旅博易，與衆人競利。或矜恃醫道，輕作寒暑。或機巧異端，以濟生業。或占相孤虛，妄論吉凶。或詭道假權，要射時意。或聚畜委積，頤養有餘。或指掌空談，坐食百姓。斯皆德不稱服，行多違法。雖暫有一善，亦何足以標高勝之美哉！是執法者之所深疾，有國者之所大患。

在東晉孝武帝之世，佛徒穢雜，涉及政治，竟至與國家衰亡有關。初明帝好法，手畫佛像在樂賢堂。詳第七章。《比丘尼傳》：穆帝何皇后爲尼曇備立永安寺。後名何后寺。后父準。《晉書》本傳稱其唯誦佛經，修營塔廟。《建康實録》引寺記云：“褚皇后立延興寺。”《御覽》九十九引《晉陽秋》云：“康獻褚皇后在佛屋燒香。”《建康實録》作“在佛堂讀經”。是知晉宫内早有佛像，后妃並有崇奉者。孝武帝即位，年只十歲。康獻褚太后臨朝攝政。竺法深逝世，孝武下詔優恤，即太后攝政時事。太元元年，帝始親政。皇后王氏，諱法慧，其兄恭，極崇釋教。《晉書》本傳。疑后亦奉佛者。五年以瑯琊王道子後爲會稽王。爲司徒。六年春正月，帝初奉佛法，立精舍於殿内，引諸沙門居之。《異苑》云，帝曾請僧齋會，見《御覽》九十九。尚書左丞王雅表諫，不從。雅，肅之曾孫，嘗薦道士孫秦於孝武帝，上均見《通鑑》。後帝溺於酒色，委事於瑯琊王道子。道子崇尚佛教，窮奢極費。《晉書·王恭傳》：虞洮子妻裴氏服食黄衣，狀如天師，道子悦之，令與賓客談論，道子似亦信天師道。帝與道子，酣歌爲務，姏姆尼僧，尤爲親昵。並竊弄其權，交通請託，賄賂公行，官賞濫雜，刑獄謬亂。許營上疏諫，有曰：“僧尼乳母，競進親黨。”又曰：“今之奉佛教者，穢慢阿尼，酒色是酖。”聞人奭上疏諫，亦

曰："尼姏屬類，傾動亂時。"見《通鑑》及《晉書·道子傳》。支妙音尼爲帝及道子所敬奉。道子以太元十年爲之立簡静寺。以音爲寺主，徒衆百餘人。一時内外才義者，因之以自達。供餽無窮，富傾都邑。貴賤宗事，門有車馬，日百餘乘。權傾一朝，威行内外。《比丘尼傳》。王國寶爲中書令，道子之黨，嘗使袁悦之因尼妙音致書與太子母陳淑媛，稱譽國寶之賢。《道子傳》。桓玄憑妙音之力，令帝以殷仲堪刺荆州。詳《比丘尼傳》。按《晉書·孝武帝本紀》稱"晉祚自此傾矣"。晉祚之傾，内由道子、王國寶輩之昏亂專横，外由王恭、殷仲堪、桓玄等之抗兵。以致安帝之世，桓玄篡立。劉裕繼起，而晉鼎以革。雖朝廷之失政，非全由釋氏僧尼之冒濫，不得歸罪於佛教，然尼妙音等之竊弄大權，結納后妃，與朝政不綱，亦有甚大關係焉。

建業佛法精神既極衰替，且亂國政。當時遂頗多反佛之言論。道恒作《釋駁論》云，義熙之年(405 年至 418 年)，江左袁、何二賢，袁不詳。何或何無忌。見下文。商略治道，諷刺時政，發五横之論，而沙門居其一。佛法以報應之説，鼓動愚俗，故時頗非議之。因是慧遠作《明報應論》、《三報論》。均見《弘明集》。戴安公當即戴逵，字安道。作《釋疑論》，謂報應之説，旨在勸教。慧遠得戴書，令周續之作答，並以《三報論》示之。並見《廣弘明集》。中國佛徒，以精神不滅爲三世因果之張本，故孫盛疑之，而羅含作答。見《弘明集》。孫盛卒於晉末，羅卒於宋代。又沙門袒服，蔑棄常禮，何無忌作論斥之，時爲鎮南將軍，鎮尋陽，在義熙五六年頃。遠復致書相質難。至若桓玄則反對佛教之意至爲顯著。玄嘗述心無義，想因悦"佛理幽深"，而不廢玄談。然其於出家修道，"永乖世務"，上均引《與慧遠書》語。於不敬王者，遺禮廢敬，則俱非議之。其在荆楚，曾致書遠公，請其罷道。玄爲南郡公。故遠答書稱曰《答桓南郡書》。二書均見《弘明集》。中有曰：

> 先聖有言：未知生，焉知死？而令一生之中，困苦形神，方求冥冥，黄泉下福。皆是管見，未體大化。迷而知反，去道不遠，可不三思！

安帝元興初，玄入京師，殺道子及其子元顯等，自爲侍中丞相録尚書事，又自稱太尉揚州牧，總百揆。與八座書論沙門不致敬王者之妄，並曾致書慧遠，詢其意旨。上均見《弘明集》。及篡帝位，乃許令不致敬，疑從遠公之言也。夫僧尼能與帝王抗禮，宜乎得出入宫掖，參與政事，桓玄重建沙門盡敬之議，疑有爲而發也。

又在同時，桓玄曾下教令沙汰沙門。見《弘明集》。其遠公答書稱桓太尉。按桓自稱太尉在元興元年。又《弘明集》又載隆安三年京邑沙門等《與桓論求沙門名籍書》，題爲支遁作。但支已早死，其妄可知。其文略曰：

> 佛所貴無爲，慇懃在於絶欲。而比者陵遲，遂失斯道。京師競其奢淫，榮觀紛於朝市。天府以之傾匱，名器爲之穢黷。避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟。乃至一縣數千，猥成屯落。邑聚遊食之群，境積不羈之衆。其所以傷治害政，塵滓佛教，固已彼此俱弊，實污風軌矣。

觀乎道子奉佛窮奢，親昵僧尼，而桓玄所云“天府以之傾匱，名器爲之穢黷”，誠非虚妄也。時慧遠與桓書，亦謂佛教陵遲，穢雜日久。又遠公書中廣玄所立沙汰條例，玄從其説。詳見《弘明集》及《僧傳》本傳。但玄教令末曰：

> 唯廬山道德所居，不在搜簡之例。

蓋自安公逝世，羅什未來，其中十有餘載，遠公潛遁山林，不入都邑。考之《僧傳》，僧人之秀，群集匡廬，其在京邑者甚少。當朝廷僧尼遺臭，引起攻難，而遠公望重德劭，砥柱中流，爲僧伽争人格，爲教法作辯護。影不出山，迹不入俗，而佛法自隆。不仕王侯，高尚其事，而群情翕服。遂至桓玄以震主之威，亦相敬禮。公之地位，在僧史中可謂所關非細矣。然遠上人不但能維護佛法於一時，而其招致西來僧人，首唱彌陀净土，則復影響及於後代。此當於下文分論之。

《毗曇》學傳布之開始

《毗曇》即《阿毗曇》，新譯《阿毗達磨》。本指對法藏。而中國在六朝時特舉一切有部之學而言。一切有部，盛於罽賓。罽賓即迦濕彌羅，地處印度之西北，孤立群山之中，與外國交通頗不易。相傳在阿育王時，佛化始被斯土。所傳爲上座部之學，演而爲一切有部。迦旃延撰《發智論》，迨後五百應真，結集《大毗婆沙》，漢言爲廣説，據《西域記》時三藏均作注釋，律藏之釋亦稱毗婆沙，但中土毗婆沙通指論藏注釋。實係合多家解説，爲《發智論》作集注。所採極煩博，雖未必即合五百名師之意見，但其時一切有部學之發達，於斯可見。中國前漢以來，即通罽賓。但在道安以前，其學迄未大傳。蓋彼國教尚保守。唐玄奘《西域記》謂，《大毗婆沙》等聖典，以銅鍱鏤寫，石函封固，藏於塔中，命藥叉神守護，不令異學持此論出。然至晉時，竺法護譯《賢劫經》，其原本乃得自罽賓沙門。《祐録》七《賢劫經記》。而佛圖澄自云："再到罽賓，受誨名師。"《僧傳》。及至苻秦統一中國北方，與西域之交通暢達，罽賓沙門遂群集長安，大出一切有部經律論。其詳如第八章所述。

罽賓沙門在關中譯經，其贊助之主角爲遠公之師道安。而譯人中一切有部之大家則爲僧伽提婆。同時譯人雖亦出有部三藏，而僧伽提婆則特善《毗曇》。所譯《阿毗曇》，即《發智論》也。《祐録》十載道安序文有曰：

> 其身毒來諸沙門，莫不祖述此經，指《阿毗曇·發智論》。憲章《鞞婆沙》，詠歌有餘味者也。然乃在大荒之外，葱嶺之表。雖欲從之，未由見也。

罽賓一切有部《毗曇》，至道安時而始來中國。及苻秦潰敗，僧伽提婆東止洛陽(約 385 年)，漸嫻漢語，乃與法和更出此經及尼陀槃尼撰之《毗

婆沙》。原係僧伽跋澄所譯。至晉太元十六年南下至廬山，以其年冬在南山精舍出《阿毗曇心》四卷。自執胡本，口譯晉言，道慈筆受。來年秋，復與提婆校正，以爲定本。時上座竺僧根、支僧純等八十人。《祐録》十，未詳作者序。據慧遠序文《祐録》十。云：

> 罽賓沙門僧伽提婆，少翫兹文，味之彌久。……會遇來遊，因請令譯。提婆乃手執胡本，口宣晉言，臨文誠懼，一章三復。遠亦寶而重之。

則請譯《阿毗曇心》者，乃遠公也。提婆在山，遠公又曾請其出有《三法度》二卷。

《祐録》八僧叡《維摩義疏序》，謂“自提婆以前，天竺義學之僧並無來者”。釋慧琳《道生法師誄》《廣弘明集》。有曰：“提婆小道之要。”《晉書》六十五曰：“外國沙門名提婆，妙解法理，爲王珣兄弟講《毗曇經》。”可證其爲學人，而善小乘《阿毗曇》也。提婆雖先在長安譯出《毗曇》，但旋遭變亂，其學當少研求者。及至廬山，爲名僧聚居之所。《名僧傳抄·説處》卷十記有“慧遠廬山習有宗事”。則遠公固曾提倡一切有部之學。據慧琳誄文，竺道生亦精於提婆之學。時生公亦在匡山，詳下第十六章。《弘明集》載范泰《致生、觀二法師書》有曰：

> 外國風俗，還自不同。提婆始來，義觀一作義親。之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳。便謂理之所極，謂無生《方等》之經，皆是魔書。

義者疑爲慧義，《慧遠傳》謂其强正不憚，至廬見遠，衷心折服。觀即慧觀，均曾居匡山。夫“提婆始來”先止廬阜。所出者《毗曇》，而竟風靡一時，使佛徒視《方等》爲魔書。則《毗曇》學之大興，實由於慧遠徒衆也。

隆安元年(397 年)提婆東遊京師，衛軍東亭侯王珣字元琳。爲立精舍。請罽賓沙門僧伽羅叉講《中阿含經》胡本，提婆傳譯，道慈筆受，慧

持校閲。《祐録》九《出經序》及《僧傳·慧持傳》。道慈、慧持，均來自廬山也。慧持受豫章太守請，講《法華》、《毗曇》。持亦匡山僧人，並爲王珣所重。珣又請提婆於其舍講《毗曇》，據《世説注》，所講似爲《阿毗曇心》。王僧彌珣弟珉，字僧彌，《高僧傳》宋、元、明本誤作僧珍。聽之及半，便能自講，詳見《世説·文學篇》並《僧傳》。僧彌蓋讀廬山所譯之《阿毗曇心》，再聽提婆講説，故能自講也。

慧遠與羅什

鳩摩羅什於隆安五年(401年)至長安，其明年桓玄反，入建康。又二年(404年)，劉裕討平之。其後劉裕遣大參軍詣姚顯，請通和。顯遣吉默報之。自是聘使不絶。《晉書》百十七姚興載記。約在此時前後義熙元年頃(405年)。慧遠得姚左軍書，按據《祐録》八，弘始八年(406年)僧叡《法華經後序》，稱安成侯姚嵩爲左將軍。遠公或於八年前，得姚嵩之書。翌年乃致書通好。於時廬山僧人道生、慧觀等北行入關，問道於鳩摩羅什。什法師既得遠書，即便作答，並遺偈一章。書有曰：

> 經言末後東方當有護法菩薩，勖哉仁者，善弘其事。《世説注》引張野《遠法師銘》曰："名被流沙，彼國僧衆，皆稱漢地有大乘沙門，每至然香禮拜，輒東向致敬。"云云。所言疑本於此。夫財有五備：福，戒，博聞，辯才，深智。兼之者道隆，未具者疑滯。仁者備之矣。

其後法識道人自北來，言羅什欲反本國，遠公亟作書，並報偈勸勉，並略問數十條事，請爲批釋。上據遠、什往來書，並見《高僧傳》本傳。什法師一一作答，現存十八章，即所謂《大乘大義章》也。弗若多羅在關中譯《十誦律》，未竟而卒。後遠公聞曇摩流支入秦，賫此經自隨，乃遣弟子曇邕致書祈請，《十誦》乃得全本。《僧傳》慧遠、弗若多羅及曇摩流支傳。曇邕

者，原姓楊，名邕。苻秦時爲衛將軍，《僧傳·僧富傳》。形長八尺，雄武過人，從苻堅南侵。淝水敗後，還至長安，就安公出家。安公既往，乃南師慧遠，爲遠公致書羅什，十有餘年，專對不辱。長安、廬山聲氣相通，邕之力也。邕《高僧傳》有傳。

慧遠雖遁迹廬山，而孜孜爲道，務在弘法。每逢西域一賓，輒懇惻諮訪。上引本傳。僧伽提婆、竺僧根、支僧純、二人見《祐録》十《阿毗曇心序》。當爲西域人。支當即自龜兹得戒律，並稱道羅什者。慧遠早知羅什高材，或亦得之此人。佛陀跋多羅，均曾止匡山。初經流江東，多有未備。禪法無聞，律藏殘闕。遠慨其道缺，乃令弟子法浄、法領等遠尋衆經，踰越沙雪，曠歲方反。皆獲梵本，得以傳譯。什公及覺賢均經用其所得梵本。至若羅什，遠公本早挹其高風。《僧傳》遠致什書云："仁者曩絶殊域，越自外境，於時音驛未交，聞風而悦。"云云。廬山僧衆入關極衆，未必非由遠之獎勵。而羅什逝後不久，關中大亂積年，徒衆四散。竺道生輩先後南下，傳羅什所譯於江東，《成實》、《十誦》、《三論》、《法華》等經，皆大行南服。究其根本，實在法師坐鎮江上，精進護法之所致也。故《高僧傳》曰："葱外妙典，關中勝説，所以來集兹土者，遠之力也。"

江東禪法之流行

禪法自漢末以來，即甚流行。及至西晉，吕韶凝神於中山，每入定，數日不起。僧光遊想巖穴，得志禪慧。俱見本傳。在苻秦世前，關中禪數之學甚盛。《僧伽跋澄傳》。永嘉亂後，北方僧人多渡江南。竺僧顯數日入定，亦無饑色，竺曇猷苦行習禪，支曇蘭有禪衆十餘，均來自北方者。均見《僧傳》本傳。尚有帛僧光，恐亦北人。而蜀中之賢護、法緒，均來自河西。然在江南好尚偏重智慧，故謝敷《安般守意經序》有曰：

苟厝心領要，觸有悟理者，則不假外以静内，不因禪而成慧，

> 故曰《阿惟越致》，不隨四禪也。

然道安法師提倡禪法，而其弟子慧遠亦因江東闕禪法，使弟子往西域求之。晉末西行求法者群起，頗得禪法以歸。且因佛陀跋多羅之南來，佛大先之禪法乃流行江左焉。

佛大先者，即佛陀斯那，亦作佛馱先。乃罽賓之禪匠。約於晉之末葉，行化西域。慧遠《廬山出禪經序》：見《祐録》卷九，下同。

> 今之所譯，出自達磨多羅與佛大先。其人西域之俊，禪訓之宗。搜集經要，勸發大乘。弘教不同，故有詳略之異。（下略）

《禪要秘密治病經記》亦曰：

> 其人天才特拔，諸國獨步，誦半億偈，兼明禪法，内外綜博，無籍不練，故世人咸曰人中師子。

慧觀《修行地不净觀經序》亦曰：

> 佛陀斯那化行罽賓。……慜此旃丹，無真習可師。故傳此法本，流至東州，亦欲使了其真僞，途無亂轍。（下略）

華人從佛大先親炙受法者有智嚴。《僧傳》曰：

> 智嚴周流西國，進到罽賓。入摩天陀羅精舍，從佛馱先比丘諮受禪法。漸染三年，功踰十載。

而北凉沮渠京聲亦曾從之學，並受《禪要秘密治病經》。此經記曰：

西河王從弟大沮渠安陽侯於于闐國瞿摩帝大寺從天竺比丘大乘沙門佛陀斯那。

然傳佛大先之禪法而受付託之重任者，厥爲佛陀跋多羅。即覺賢，事詳上章。此師先在長安，遭什公門下之擯斥，乃與弟子慧觀等四十餘人俱發廬岳。慧遠久服風名，而慧觀乃遠之弟子，覺賢因往就之。遠師聞至欣喜，傾蓋若舊。乃遣曇邕送書姚主及關中衆僧，解其擯事，並請其出禪經。《達摩多羅禪經》。賢居山年餘，與慧觀至江陵。後又下都，止道場寺。宋初江陵、建業頗行禪法，蓋覺賢之流澤。而覺賢被擯，非得望重德劭之遠師之維護，亦不能風行也。

慧遠之學

慧遠學問兼綜玄釋，並擅儒學。《宋書》謂宗炳字少文，南陽涅陽人。常入廬山就釋慧遠考尋文義。周續之字道祖，雁門廣武人。閑居讀《老》、《易》，入廬山事沙門釋慧遠。雷次宗字仲倫，豫章南昌人。少入廬山，事沙門釋慧遠，篤志好學，尤明《三禮》、《毛詩》。並見《宋書》卷九十三。《高僧傳》云：

時遠講《喪服經》，雷次宗、宗炳等並執卷承旨。次宗後別著義疏，《隋志》雷次宗《喪服經傳略注》一卷。首稱“雷氏”。宗炳因寄書嘲之曰：昔與足下共於遠和尚間面受此義，今便題卷首稱“雷氏”乎？

陸德明《毛詩音義》云：

又案周續之與雷次宗同受慧遠法師《詩》義。

遠公自言"疇昔遊心世典"。見《與劉遺民等書》。又《僧傳》謂遠"少爲諸生"。據此則其經學，當已成一家言矣。

然慧遠固亦不脱兩晉佛學家之風習，於三玄更稱擅長。《僧傳》稱其少時博綜六經，尤善《莊》、《老》。又謂其釋實相引《莊子》爲連類，聽者曉然。《世説》載其與殷仲堪談《易》，謂《易》以感爲體。其行文亦雜引《莊》、《老》，讀其現存之篇什，觸章可見，不待煩舉。故遠公雖於佛教獨立之精神多所扶持，而其談理之依傍玄言，猶襲當時之好尚也。法師既兼通《莊》、《老》、儒經，故雖推佛法爲"獨絶之教，不變之宗"，《弘明集·沙門不敬王者論》。然亦嘗曰："内外之道，可合而明。"同上。又曰："苟會之有宗，則百家同致。"《與劉遺民等書》。又曰："如今合内外之道，以求弘教之情，則知理會之必同，不惑衆途而駭其異。"《弘明集·三報論》。則其融合内外之趣旨，甚顯然也。

三玄與《般若》，當時視爲同氣。遠公之佛學宗旨亦在《般若》。溯其未出家時，本尤善《莊》、《老》。及聞安公講《般若經》，豁然而悟。及後曾自講實相義，在荆州斥心無義。及在匡山，什公譯《大智論》，事在義熙元年。關中道士，咸相推謝，不敢作序。姚興乃送論遠公，並附書，請其作序。詳見《僧傳》，遠公作序已佚。則其擅長《般若》，亦北方所公認。遠又因《智論》文繁，初學難尋，乃抄其要爲二十卷，書已佚，序存《祐録》卷十。則其年事雖高，仍尋求《般若》不輟。又考遠公著作有經序，《祐録》載《阿毗曇心序》、《三法度序》、《廬山出禪經序》，均出經序。又《祐録》十二陸澄《目録》著録《妙法蓮華經序》。又有《般若經問論序》，當即姚興請作者。有談理之文，如《與什公書》問大義。又《祐録》陸澄《目録》著録《無三乘統略》，及《與釋慧遠書論真人至極，釋慧遠答》，又有《釋神名》、《辯心意識》、《驗寄名》、《問論神》等。有弘教之文，《弘明集》載《答桓玄料簡沙門書》、《沙門不敬王者論》、《沙門袒服論》、《答桓玄勸罷道書》、《釋三報論》、《明報應論》、《與劉遺民等書》。有節度僧尼之文，陸澄《目録》著録《法社節度序》、《外寺僧節度序》、《節度序》、《比丘尼節度序》。又有雜詩文，如《廬山記》、《與羅什書》及《與曇摩流支書》、《念佛三昧詩集序》、《佛影銘》、《襄陽金像銘》。後人集其所著論序銘贊詩書爲十卷五十餘篇。此據《高僧傳》。《隋志》：《慧遠集》十二卷。《舊唐志》：十五卷。《宋史·志》：慧遠《廬山集》十卷。而其

在佛學上最重要之作爲《法性論》，已佚。據慧達《肇論疏》所記，論作於廬山，在得羅什《大品經》之前。應在元興三年之後。《高僧傳》引其文曰：

至極以不變爲性。得性以體極爲宗。

體極云者，對順化而言。散見於《沙門不敬王者論》。"在家奉法謂國家禮法。則是順化之民。"而"有情於化，感物而動。動必以情，故其生不絶。其生不絶，則其化彌廣，而形彌積，情彌滯而累彌深。其爲患也，焉可深言哉！"出家則"知超化表以尋宗"，而"明宗必存乎體極"。體極者，在於冥符不變之性。不變至極之體，即爲泥洹。泥洹今譯涅槃。按慧達《肇論疏》云：遠師《法性論》成後二章，始得什師所譯《大品經》以爲明驗，證成前義云。法性者，名涅槃，不可壞，不可戲論。故遠公論稱體極者不順化，而推論之曰：

是故經稱泥洹不變，以化盡爲宅。三界流通，以罪苦爲場。化盡則因緣永息，流動則受苦無窮。何以明其然？夫生以形爲桎梏，而生由化有。化以情感，則神滯其本，而習昏其照。介然有封，則所存唯己，所涉唯動。於是靈轡失御，生塗日開，方隨貪愛於長流，豈一受而已哉！是故反本求宗者，不以生累其神。超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅。不以生累其神，則神可冥。冥神絶境，故謂之泥洹。泥洹之名，豈虛稱也哉！以上均見《沙門不敬王者論》

遠公得見羅什所譯《大品》、《智論》，且與什及其門下通音問。如僧肇《與劉遺民書》道生、慧觀等之南下。故其所謂"不變"，非言寂滅，其所謂"無"，非指頑空。其《大智度論鈔序》有曰：

生塗兆於無始之境，變化構於倚伏之場。咸生於未有而有，滅於既有而無。推而盡之，則知有無迴謝於一法，相待而非原，生滅兩行於一化，映空而無主。於是乃即之以成觀，反鑑以求宗。鑑明

則塵累不止，而儀像可覩。覩深則悟徹入微，而名實俱玄。將尋其要，必先於此，然後非有非無之談，方可得而言。嘗試論之，有而在有者，有於有者也；無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無。何以知其然？無性之性，謂之法性。法性無性，因緣以之生。生緣無自相，雖有而常無。常無非絶有，猶火傳而不息。夫然則法無異趣，始末淪虚，畢竟同爭，有無交歸矣。故遊其樊者，心不待慮，智不待緣，不滅相而寂，不修定而閑，非神遇以期通焉。識空空之爲玄，斯其至也，斯其極也。

至極以不變爲性，不變者泯齊生滅，非有非無。故坐禪而善體至極者，"運群動以至壹而不有，廓大象於未形而不無。無思無爲，而無不爲"。《廬山出禪經序》。神遊法性而無不在，是以遠公《佛影銘序》狀法身曰：

法身之運物也，不物物而兆其端，不圖終而會其成。理玄於萬物之表，數絶乎無形無名者也。若乃語其筌寄，則道無不在。是故如來或晦先迹以崇基，或顯生塗而定體，或獨發於莫尋之境，或相待於既有之場。獨發類乎形，相待類乎影。推夫冥寄爲有待耶，爲無待耶？自我而觀，則有間於無間矣。求之法身，原無二統。形影之分，孰際之哉！而今之聞道者，咸摹聖體於曠代之外，不悟靈應之在兹，徒知圓化之非形，而動止方其迹，豈不誣哉！

法身者，聖人成道之神明耳。實則神明不滅，愚智同禀，神之傳於形，猶火之傳於薪。凡愚下劣，神爲情牽，形爲桎梏，慾炫於外，情沸於中，一涉動境，成頽山勢，惑相相乘，觸理生滯。上四語見遠答什公偈語。至若體極之聖，絶於萬化之表，妙盡有無之境，不疾而速，遂感而應，是以凡聖同具不滅之神。聖遠乎哉？固即在兹。不過因其寄迹不同，終至分軌耳。故慧遠《沙門不敬王者論》云：

> 神也者圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅。假數而非數，故數盡而不窮。有情則可以物感，有識則可以數求。數有精麤，故其性各異。智有明闇，故其照不同。推此而論，則知化以情感、神以化傳。情爲化之母，神爲情之根。情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。

據此則悟徹者反本，不爲物化，而能化物。惑理者逐物，爲物所化，以致自墮其宗極。然無生無名之精神，凡聖無異，則彰彰明甚也。

慧遠與彌陀净土

遠公既持精靈不滅之説，又深怵生死報應之威。故發弘願，期生净土。元興元年與劉遺民、周續之、畢穎之、宗炳、上四人據《祐録》。雷次宗、張萊亦作菜。民、名野。張季碩名詮，上三人據《僧傳》。於精舍無量壽佛像前建齋立誓，共期西方。乃令劉遺民著其文，首曰：

> 維歲在攝提格，七月戊辰朔，二十八日乙未，法師釋慧遠，貞感幽奥，霜懷特發，乃延命同志息心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰般若雲臺精舍阿彌陀像前，率以香華，敬薦而誓焉。

遠公篤信報應，常作《釋三報論》、《明報應論》。故其於沉溺生死之苦，累劫輪轉之痛，尤所深懼。其致司徒王謐書，勸其勿欣羡於遐齡。王謐致遠書，自稱年始四十，而衰同耳順。故遠公誡之，詳《高僧傳》。其《致劉遺民等書》曰：

> 君諸人並爲如來賢弟子也。策名神府，爲日已久。徒積懷遠之興，而乏因藉之資，以此永年，豈所以勵其宿心哉！意謂六齋日，

宜簡絶常務，專心空門，然後津寄之情篤，來生之計深矣。

劉遺民等之立誓共以來生生西方爲期。此書勸誡，已發其端緒。又按宗炳悼亡，謂沙門釋慧堅曰："死生之分，未易可達，三復至教，方能遣哀。"《宋書》本傳，又《弘明集》宗氏《明佛論》兼申述報應之旨。周續之亦曾與戴安公辯報應。書見《廣弘明集》。雷次宗《與子侄書》有曰："夫生之修短，咸有定分。"又自勵曰："及今耄未至惛，衰不及頓，尚可厲志於所期，縱心於所託。棲誠來生之津梁，專氣暮年之攝養。"《宋書》本傳。據此則無常之懼，諸人均感之最切，其共期往生佛國，固所宜也。故發願文有曰：

夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣。遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期切。審三報之相催，知險趣之難拔。此其同志諸賢，所以夕惕宵勤，仰思攸濟者也。

據《祐録》及《高僧傳》慧遠本傳，同志立誓者有百二十三人。其知名者僅劉遺民、周續之、畢穎之、宗炳、雷次宗、張萊民、張季碩等七人。又是時諸人唱和纂爲《念佛三昧詩集》，遠公作序，序見《廣弘明集》。和詩諸人，今只確知有王齊之詩亦載《廣弘明集》，應即《佛祖統記》二六之王喬之。亦當與百二十三人之數。此外諸人無可攷見。

但今日世俗相傳，謂遠公與十八高賢立白蓮社，入社者百二十三人，外有不入社者三人。此類傳説，各書所載互有不同，因繁雜不俱列。且亦不知始於何時，然要在中唐以後。此前似無言及者。通常所據之書相傳爲《十八高賢傳》，陳舜俞《廬山記》載其文。據陳氏曰：

東林寺舊有《十八賢傳》，不知何人所作。文字淺近，以事驗諸前史，往往乖謬，讀者陋之。……予既作《山記》，乃因舊本，參質晉宋史及《高僧傳》，粗加刊正。

宋志磐《佛祖統記》二十六亦載《十八賢傳》。且於末附注曰：

> 《十八賢傳》始不著作者名，疑自昔出於廬山耳。熙寧間嘉禾賢良陳令舉舜俞粗加刊正。大觀初沙門懷悟以事迹疏略，復爲詳補。今歷考《廬山集》、《高僧傳》及晉宋史，依悟本再爲補治，一事不遺，自兹可爲定本矣。

據此，《十八高賢傳》乃妄人雜取舊史，採摭無稽傳説而成。按廬山怪異不經之傳説甚多。《廬山蓮宗寶鑑》卷四，謂有僞撰之《廬山成道記》，所言極不經。其中言遠公上生兜率。據四部叢刊本《禪月集・再遊東林寺詩》小注曰，傳記盡云：安遠持奘三車盡生兜率云云。則遠升兜率之説，唐時已流行。三車當係指基法師。至陳舜俞、志磐爲之修正，採用舊史，《十八高賢傳》中當已加入可靠之材料。《佛祖統記》載謝靈運遠師碑，應係謝作銘，張野作序。但其文與《世説注》所引張野《遠法師銘》頗有差異。又陳氏《廬山記》謂此碑無年月，而《統記》之碑末云"元熙二年春二月朔"，據此《統記》所録材料，亦有可疑。然志磐師懷悟之意爲之詳補，爲不入社三人立傳，又强集無關之人入百二十三人名録中，則亦不可信也。兹避繁瑣，僅叙蓮社故事妄僞顯著者如下。

（一）查劉程之立誓文中有曰："藉芙蓉於中流，陰瓊柯以咏言。"按芙蓉者荷也。文中言及荷，或爲後世蓮社説之所本。但二句僅文人之辭藻，抑指有實事，則不可考。立誓在七月，時雖有蓮花，但《廣弘明集》遠公《念佛詩序》及王齊之《詠三昧詩》均未言及蓮花。此外最早記載並未涉及遠公立蓮社事。僅隋時智者大師在匡山致晉王書，《國清百録》卷二。有謝靈運穿鑿流池三所之語，既不言爲蓮池，亦未言及立社。僅謂其修西方觀。中唐以後，乃間見蓮社之名。貫休題東林寺詩云："今欲更從蓮社去。"但至宋代，蓮社之名，解釋仍紛歧。如宋戒珠《净土往生傳序》云："生無量壽國者，寶幢爲之前導，金蓮爲之受質，故名蓮社云。"宋道誠《釋氏要覽》卷一載：蓮社之義，四説不同。或以爲因東林院中多植白蓮。或以爲因彌陀佛國以蓮花九品次第接人。有云嘉此社人不爲名利所污，故名。又有言遠公弟子法要以木刻蓮花十二葉參看《僧傳・慧要傳》。植水中，用機關，凡折一蓮

是一時，與刻漏無異，俾禮念不失時，故有此名。

(二)十八高賢之説亦不見最早記載中。中唐以後，乃見此名。如《白香山集》代書云："廬山陶謝洎十八賢已還，儒風綿綿，相續不絶。"云云。然既曰儒風，則其中似不應有西域僧人。唐飛錫《念佛三昧寶王論》中云："遠受念佛三昧於覺賢，與慧持、慧永、宗炳、張野、劉遺民、雷次宗、周續之、謝靈運、闕公則百二十三人立誓。"云云，不言及蓮社高賢事。按唐法琳《辯正論》卷三，列劉遺民、雷次宗、周續之、畢穎之、宗炳，原文下衍之字。稱爲五賢。同書卷七引《宣驗記》載劉遺民行禪事，毫未言及浄土。法琳所引六朝逸史極多，見聞廣博，可知唐初固無十八高賢之説，又隋費長房《歷代三寶記》，不但未記十八高賢結蓮社事，且於《慧遠傳》中删去其立誓往生事。此亦可見六朝時目録及長房所見諸書，無言及白蓮社事。《十八高賢傳》謂十八人中有曇詵注《維摩經》，著《窮通論》、《蓮社録》。《高僧傳》僅言其注《維摩經》，《房録》謂有五卷。著《窮通録》，而獨不言其撰《蓮社録》。此書亦向未見徵引，則其事出杜撰可知。

(三)十八賢中之釋慧持於隆安三年(399年)辭遠入蜀不返。佛陀跋多羅於義熙六七年頃(410年或411年)始至廬山。均無於元興元年(402年)共立蓮社之理。《僧傳》記覺賢禪定中至兜率，係奉彌勒佛者。竺道生、釋慧永、慧叡、《高僧傳》有傳。曇詵、曇順、《道祖傳》附見。曇恒、或即《道祖傳》之道恒。道敬、《廣弘明集》載宋張暢《若耶山敬法師誄》。道昺，或即謝靈運《佛影銘序》中所言之道秉。六朝時均未聞以事無量壽佛著稱。至若佛陀耶舍，《僧傳》未言其曾至南方。南北朝記載未言及匡山有耶舍其人。隋智顗與晉王書，始謂遠公與耶舍禪師行頭陀法，但並不言爲佛陀耶舍。且佛陀耶舍乃律師，而非禪師也。後世記耶舍擧鐵如意示遠公事，顯然爲中國禪宗傳説。又《宋書》云，宗炳年六十三卒於元嘉二十五年。在元興元年僅十六歲，或可參與百二十三人之末，而决無高列於十八賢中之理。按雷次宗、張萊民、張季碩三人本不見於《祐録·慧遠傳》，《高僧傳》始加人之。據此則所謂十八高賢者，羌無故實也。

(四)《統記》於蓮社百二十三人集録其可見者三十七人。摭拾《高僧傳》、《廬山集》及他書湊合而成。此中僅畢穎之、王喬之二人係在衆中，

釋僧濟得覩無量壽佛，《高僧傳》。或曾與會，餘人則殊少依據。如闕公則據《珠林》引《冥祥記》，死於晉武帝時，即已生西方樂土。據《祐録》，其弟子衛士度亦在惠帝時，則闕公則無入蓮社之理。又其中有毛修之、孟懷玉。據《宋書》曰，修之不信鬼神，所至必焚除房廟，且事寇天師。孟懷玉於義熙八年刺江州，遠公立誓在其前十一年。按《統記》載入懷玉、修之，乃因其名見於《廬山集》。集中遠公詩文載二人之名，志磐因强爲撮合，而毫不悉其事實也。

（五）《統記》百二十三人録中，有道士陸修静。不入社三人中，有陶淵明。據梁沈璇《簡寂觀碑》，陸以宋大明五年置館於廬山，唐李渤《陸先生傳》謂太初難作，元嘉末年。陸乃遊匡阜，上見《廬山小志》。均在遠公逝世之後。而據《高僧傳·道盛傳》，丹陽尹沈季文，令陸與道盛辯論。按沈係於昇明二年爲丹陽尹，則陸於宋末尚在。又據唐吳筠《簡寂先生陸君碑》言元徽五年即昇明元年。修静羽化，年七十二，見《全唐文》。則陸係生於晉義熙三年，在慧遠死時，年不過十二三歲。據此，修静不但未入蓮社，抑且未能見慧遠也。陶靖節與慧遠先後同時，按在遠公立誓時，陶年三十九，遠年六十九。但靖節詩有贈劉遺民、周續之篇什，而毫不及遠公，即匡山諸寺及僧人亦不齒及，則其與遠公過從，送出虎溪之故事，殊難信也。按世稱之《三笑圖》，蘇東坡作贊，似不知三人爲誰。黄山谷乃指爲遠與陶、陸三人。

（六）《統記》云，遠公邀范寧入社，寧不能往。按寧刺豫章，據吳榮光《歷代名人年譜》在太元十四年。曾請慧持往講《法華》、《毗曇》。《高僧傳》。後爲江州太守，王凝之彈劾，免官歸京，卒於隆安五年，亦見《吳譜》。恰在東林立誓之前。至若謝靈運約於義熙七八年頃，始到匡山見慧遠，則又在立誓後十一年矣。説見下第十三章。而燉煌本唐法照撰《净土五會觀行儀》卷下云，遠大師與諸碩德及謝靈運、劉遺民一百二十三人結誓修念佛三昧，皆見西方極樂世界，可見康樂原亦曾列入結誓者之數。唐飛錫《念佛三昧寶王論》，迦才《净土論序》，文諗、少康《净土瑞應傳》均列謝氏於百二十三人之中。世傳遠因其心雜，不許入社，亦妄也。

慧遠之念佛

念佛乃禪法十念之一，雖有口宣佛號之事，但根本須修定坐禪。遠公之念佛，決爲坐禪，非後世俗人之僅口宣佛號也。如劉遺民所作發願文曰：

> 可不剋心重精，疊思以凝其慮哉！

而《廣弘明集》載其《念佛三昧詩集序》，言念佛三昧，已明爲禪定。而文有曰：

> 故令人斯定者，昧然忘知。

而集中又載瑯琊王齊之《念佛三昧詩》四首，末曰：

> 至哉之念，注心西極。

此均謂念佛爲心學也。誓文又曰：

> 胥命整襟法堂，等施一心。

而詩序曰：

> 是以奉法諸賢，咸思一揆之契。……洗心法堂，整襟清向，夜分忘寢，夙宵維勤。

由此可證遠公念佛係六時大衆於法堂坐禪也。按《僧傳》謂宋慧通於禪中

見無量壽佛，光明暉然。蓋見佛往生，均須由修定得之。遠發願生净土，故必行念佛三昧。遠公常就羅什問般舟三昧。據《大智度論》，般舟三昧是菩薩位，得是般舟三昧，悉見現在十方諸佛，從諸佛聞法，斷諸疑網，是時菩薩心不揺動，是名菩薩位，自後漢至隋譯《般舟三昧經》者五人。亦可證念佛之見重也。參看下第十九章。

餘論

廬山在東晉初葉即爲棲逸之地。玄學家有翟湯，庾亮有《翟徵君贊》。名僧有竺曇無蘭。《祐録》十一《比丘戒三部合異序》云，昔在於廬山中，竺僧舒許得戒一部，持之自隨，近二十年。此序乃竺曇無蘭於太元六年在建業作。則蘭之住廬山，在慧遠前十餘年。其後遠公莅止，北方佛法因之流布江左，釋教賴其維繫。南齊釋道慧年十四，約在宋孝武帝末年。讀廬山《慧遠集》，慨然嘆息，恨生之晚。遂與智順泝流千里，觀遠遺迹，留連三載，乃歸建業。《高僧傳》。則遠公風格學問，感人至深，在宋、齊之世已然矣。

第十二章　傳譯求法與南北朝之佛教

溯自安清、支讖譯經以來，傳法最盛，約有三時。一支謙、竺法護時，所譯多《般若》、《方等》，其影響在爲佛法開闢玄學之領域。二道安時，所譯多有部經論，引起《毗曇》之研究。三羅什時代，使大乘之學義理昌明，如日中天。東晉之世，佛法遂深入中華文化，人民對之益爲熱烈。因道安、慧遠等之努力，羅什之來華，以及僧人西遊瞻禮聖迹之熱望，因而使人愈重視傳譯與求法。於是晉末宋初，西行之運動至爲活躍。南北朝時外籍僧人仍不遠而至，此自對於其時釋教頗有影響。而晉末北凉之傳譯，以及其地佛教之性質，與南北均有甚大關係。余故於叙兩晉南北朝之傳譯求法，而特兼述凉州之佛教也。

傳來之道路

佛教爲異域宗教，根據自在傳譯。故印度中國之交通道路，其通塞改易，均與我國佛教有關係。其在南朝，與天竺交通多由海程。東漢末，天竺、大秦皆由此道遣使貢獻。及吳主孫權據有江南，即注意及此。遣宣化從事朱應、中郎將康泰通焉。其所經過及傳聞，則有百數十國。朱應、康泰並立傳記南海、西域、天竺外國事，詳姚振宗補《三國藝文志》。惜其書不傳，《太平御覽》引有康泰傳文。不知其所通止於何地。據《南史·天竺傳》康泰在扶南問天竺土俗，則康或未至印度。南朝傳經求法者，多泛海經今之錫蘭、爪哇或婆羅洲諸島。在中國之交通口岸則有四：一爲廣州。曇無竭，即法勇。西行求法歸時，由此上陸。法顯往天竺回國時，亦欲於此登岸。求那跋陀羅及真諦來華，均先抵廣州。二爲龍編，即交趾。今安南之河

内，而六朝交州之首都也。孫權黄武五年有大秦賈人字秦論到交趾，太守吳邈使人送詣權，權問論以方土風俗。宋時求那跋摩在爪哇，文帝使交州刺史泛舶迎之。三爲梁陳之梁安郡。今地不可考。真諦於此附大舶，欲西行回天竺。四爲膠州一帶。晉佛馱跋陀羅海行到中國，在東萊郡登岸。法顯歸時本欲到廣州，忽遇風漂流抵長廣郡。而宋元嘉中道普西行取經，在長廣郡舶破傷足，遂以疾卒。東萊、長廣俱近今日之膠州灣也。

錫蘭、緬甸、暹羅、馬來半島、南洋群島爲小乘佛教通行之地，其經典屬上座部，或其支流。今日所謂巴利文佛經是也。以故關於此項之經典，應多由此傳入。《善見律毘婆沙》爲巴利律藏註疏，則南來僧人僧伽跋陀羅所譯也。該僧想來自錫蘭。《解脱道論》即錫蘭佛教大師覺音所著《清净道論》之異本，則係扶南僧人僧伽婆羅所譯也。而宋齊梁陳之間，與南洋各地有佛教上交涉者當亦甚多。參看《南史・外國傳》。晉義熙初，師子國今之錫蘭。遣使獻玉像，經十載乃至，像高四尺二寸，玉色潔潤，形制殊特，見者疑非人工。梁武帝遣沙門曇寶“曇”梁書作“雲”。隨扶南使返其國迎佛髮。此據《南史》。則均此中較著之事迹也。《高僧傳》卷一載竺法度唱言應專學小乘。查法度之父爲南洋賈人，或亦因處地關係，遂持異説。

我國北部至印度之通路，自多經今之新疆及中亞細亞。晉之苻秦與其後之北魏均兵力及乎西域。而當魏全盛，威權及於今之新疆及中亞細亞。月氏故地。故中印間之行旅商賈，多取此途。經像僧人由此來者，亦較南方海程爲多。其路線之大别，在新疆則分爲南北二路。一路由凉州出關至燉煌，越沙漠，《僧傳》謂之沙河，或曰流沙。以至鄯善。乃沿南山脈以達于闐。又西北進至莎車。是爲南道。由南道則經巴達克山南下，越大雪山而達罽賓。迦濕彌羅。一路由燉煌之北，西北進至伊吾，經吐番、焉耆進至龜兹，而至疏勒。是爲北道。再經葱嶺西南行而至罽賓。此二者爲通常由行之路。此外或由北路之焉耆南下以至于闐，則法顯所經行者。西域各國中，以罽賓、于闐、龜兹三國爲交通重鎮。其地佛教之性質，影響於我國者至大。而西方傳教者，由陸路東來，先至凉州。因凉州爲東西交通必由之路，而晉代中原大亂，士族多有避居者，故尤爲文

化交融之點。故此地至爲重要。由凉東下至長安，進至洛陽，俱爲中國佛法之中心地點。但在東晉南北朝時，東來者常由凉州南經巴蜀，東下江陵，以達江東。而南朝之西去者，亦有取此道者。如法獻。江陵荆州。在東晉南北朝爲政治軍事之重地，其北出襄樊以至關中，或洛陽。如晉道安。或由巴蜀以至凉州。在南朝之地位，荆州之重要略比北方之凉州。故自晉道安以後，爲佛教中心地點之一，高僧往往移錫其地。如法汰、覺賢、法顯、求那跋多羅。至隋唐統一以後，乃漸失其勢焉。

西域、中亞雖爲中國北部通印度之要途，然迂迴取道南海者，亦有其人。《僧傳》謂佛馱跋多羅本在北天竺，與同學遊迦濕彌羅，遇中國僧人智嚴，約與東歸，南向度小雪山，經印度，再泛舟抵青島登岸，再之長安，見鳩摩羅什。此據《覺賢傳》，未必可信。《智嚴傳》則不同。則其終止地在北，而取道在南者也。其目的地在中國南方，乃取道西域者，亦有其人。曇摩密多經燉煌入蜀至建業，其一例也。取道海上則常經廣州。故廣州在南朝，亦爲佛法重鎮也。

至於經西域傳來之佛教，與由海道所達者比較，亦有不同。印度西北爲大乘盛行之地，故傳至北方之佛教，多《般若》、《方等》。而迦濕彌羅爲一切有部發祥之區，以是《發智》、《毘婆沙》諸要籍均在北方傳譯。于闐似爲《華嚴經》盛行之地，故慧遠弟子支法領至于闐得《華嚴》梵本三萬六千偈以歸南方。故中印間交通之路線，與我國佛教有重要關係焉。

西行求法之運動

佛典之來華，一由於我國僧人之西行，一由於西域僧人之東來。西行求法者，或意在搜尋經典，如支法領。或旨在從天竺高僧親炙受學，如于法蘭、智嚴。或欲睹聖迹，作亡身之誓，如寶雲、智猛。或遠詣異國，尋求名師來華。如支法領。參看僧肇《與劉遺民書》。然其去者常爲有學問之僧人，故類能吸受印土之思想，參佛典之奧秘。歸國以後，實與吾國文化上以

多少貢獻，其於我國佛教精神之發展，固有甚大關係也。西行求法者，朱士行而後，以晉末宋初爲最盛。玆先列晉及宋初之知名者於左：

康法朗與四人共西行，過流沙，餘四人返，朗更遊諸國，研尋經論。

于法蘭遠適西域，僅達交趾，終於象林。上二人約在東晉初。

竺佛念，《高僧傳》稱其“少好遊方，備貫風俗”。《名僧傳》列入《尋法出經苦節傳》之首。其第二人爲法顯。

慧常、進行、慧辯三人，約於晉太元元年(376年)前，將如天竺，路經涼州。見道安《合光讚放光隨略解》。據《首楞嚴經・後記》慧常、進行於373年在涼州。據《祐録》十一有慧常者在長安助譯《比丘尼戒本》。事在太元四年(379年)。如是一人，則常等或未至天竺而返也。

慧叡遊歷諸國，乃至南天竺界，後還憩廬山，俄入關，從什公諮稟。

支法領、法净受師慧遠之命西行，得經以歸。

智嚴、智羽、智遠、法顯、寶雲、慧簡、僧紹、僧景、慧景、道整、慧應、慧嵬、慧達，均見下。

曇學、威德等八人，均河西沙門，結志遊方，遠尋經典。據《賢愚經記》，《祐録》九。八人曾至于闐，後經高昌返涼州。於元嘉二十二年(445年)集所聽爲《賢愚經》。

僧純、曇充、竺道曼均曾至龜兹，見《祐録》十一。事下詳。

智猛與曇纂、竺道嵩等十五人，於秦弘始六年(404年)往天竺，到中印度，後歸涼州，元嘉末卒於成都。

法勇、即曇無竭。僧猛、曇朗等二十五人，以宋永初元年(420年)往天竺。勇至中印度，由海道歸，於廣州登岸。

沮渠京聲安陽侯。乃涼王蒙遜從弟，嘗渡流沙至于闐國，於瞿摩帝大寺遇禪師佛陀斯那即佛大先。諮問道義，歸後，因魏滅涼而奔宋。

道泰，涼州僧人，至葱西得《毗婆沙》胡本，見道梃經序。

法盛，年十九，在高昌遇沙門智猛從外國還，述諸神迹，因共師友二十九人詣天竺。詳《名僧傳抄》。

僧表，聞弗樓沙國有佛鉢，鉢今在罽賓臺寺。因西去至于闐，路梗

而返，後適蜀，卒於彼土。詳《名僧傳抄》。又有法維者亦約在同時往西域也。

道普，宋初與書吏十人西行求《涅槃後分》，至廣長郡，舶破傷足卒。普曾遊西域，徧歷諸國，善能梵書，備諸國語。

法顯之行程

晉宋之際，遊方僧人往西域者謂之遊方。《僧傳・智猛傳》云："余尋歷遊方沙門，記列道路，時或不同。"云。又據慧皎自序云，僧寶有《遊方沙門傳》，此乃義净《求法高僧傳》之類也。雖多，但以法顯至爲有名。蓋法顯旅行所至之地，不但漢之張騫、甘英所不到，即西晉之朱士行、東晉之支法領足迹均僅達于闐。支法領即至印度，亦非從海路歸。參看《釋教録》卷四上末。而在顯前之慧常、進行、慧辯只聞其出，而未聞其返。康法朗未聞其至天竺。至於于法蘭，則中道終逝。故海陸並遵，廣遊西土，留學天竺，携經而返者，恐以法顯爲第一人，此其求法所以重要者一也。印度史籍，向不完全，多雜神話。而于闐、龜兹諸國則久已湮滅，傳記無存。西方研究此方史地學者，遂不得不轉乞靈於他國人之記載。我國人遊歷天竺、西域之傳記有十餘種，其現全存者極少，西人均視爲鴻寶。法顯《佛國記》，載其時西域情形甚詳，居其一焉。此其求法之所以重要者二也。法顯既歸國，先至建業，與外國禪師佛馱跋陀羅譯經約百餘萬言，其中《摩訶僧祇律》亦名《大衆律》。爲佛教戒律五大部之一。而其携歸之《方等》、《涅槃》，開後來義學之一支，此其求法之所以重要者三也。

釋法顯，姓龔，平陽武陽人。三歲出家，年甚幼，向道之心即甚堅貞。詳《出三藏記・法顯傳》，《高僧傳》從之。二十受大戒，志行明敏，儀軌整肅。見《出三藏記》，《高僧傳》未言二十受戒。常在長安，慨律藏殘缺，矢志尋求。蓋東晉中葉，佛經譯出雖多，而戒律未備。經安公之搜求，雖有所得，然律實至羅什之世始稱完全。法顯西行，始於晉隆安三年，此據《祐

録》。《僧傳·慧嵬傳》同。即姚秦弘始元年，歲在己亥。《佛國記》作弘始二年，誤，《佛國記》下均簡稱《記》。其時(399年)道安死去已十餘年，而在什公到長安前二年也。

法顯尋求戒律之同志，有慧景、道整、慧應、慧嵬等四人。偕行度隴，至張掖，遇智嚴、慧簡、僧紹、寶雲、僧景，時約弘始二年。復共西進至燉煌。太守李浩即李暠。供給度沙河，《記》傳作沙河，《祐録》作流沙。法顯等五人隨使先行，復與智嚴、寶雲等别。沙河中多有惡鬼熱風，遇則皆死，無一全者。上無飛鳥，下無走獸。徧望極目，欲求度處，則莫知所擬，唯以死人枯骨爲標幟耳。度流沙，經鄯善國，以至烏夷，烏一作傷，即烏耆。住二月餘，寶雲等亦至。智嚴、慧簡、慧嵬返向高昌求行資。而法顯等當係等取慧景、道整、慧應、僧紹、寶雲、僧景六人。得符公孫供給，直進西南行，路中無居民，沙行艱難。《記》作"涉行"，此依王氏本《水經注》。所經之苦，人理莫比。幸到于闐。慧景、道整、慧達先發向竭叉國。慧達不知何時加入。次僧韶一人隨胡道人向罽賓。僧韶當即僧紹。法顯等當係等取慧應、寶雲、慧景三人。進向子合國，南行入葱嶺。經於麾國而至竭叉，復與慧景三人合，共度葱嶺。葱嶺冬夏有雪，又言有毒龍，若失其意，則吐毒風雨雪，飛沙礫石，遇此難者，萬無一全，土人即名之爲雪山。度嶺則到北天竺。以上依《記》。

始入北天竺，有小國名陀歷。自此順嶺西南行，其道艱阻，崖岸險絶，石壁千仞，臨之目眩。昔人鑿石通路，施傍梯道，凡度七百餘所。度梯已，躡懸絙過新頭河，河闊幾八十步。以上依《記》，參以《祐録》。九譯所絶，《記》作記，此依《水經注》。漢之張騫、甘英皆不至也。語見《記》。《祐録》缺此語，《僧傳》則有此，當係照《記》加入。渡河到烏萇國，慧景、道整、慧達三人先發向那竭國。法顯等當係等取慧應、寶雲、僧景三人。後行經宿呵多國、犍陀衛國，《記》此下傳叙竺剎尸羅國及投身餵虎處，應係述所聞，非顯行迹所到。而至弗樓沙國。時先到那竭國之慧景病，道整住看。慧達一人還，於弗樓沙國相見，隨寶雲、僧景還中國。慧應復於此國之佛鉢寺無常。《記》宋本原作"慧景應在佛鉢寺無常"，"景"字衍。法顯遂獨自至那竭國，與慧

景、道整會。三人南渡小雪山。山冬夏積雪，山北陰中遇寒風暴起，人皆噤戰。慧景一人，不堪復進，口出白沫，語法顯曰："吾其死矣。卿可前去，勿得俱殞。"言絶而卒。顯撫之泣曰："本圖不果，命也奈何。"復與道整前進，過嶺到羅夷國，經跋那國渡新頭河，至毗荼國。次經摩頭羅國，經蒲那河，入中天竺境。

法顯周遊中天竺，巡禮佛教故迹，於巴連弗邑留住最久。蓋法顯本求戒律，北天竺諸國皆用口傳，無本可寫，是以遠步至中天竺，於此邑摩訶衍僧伽藍得《摩訶僧祇律》，謂乃祇洹精舍所傳本，十八部律所從出。佛在世時大衆所行也。又得《薩婆多部鈔律》可七千偈，《雜阿毗曇心》可六千偈，《綖經》可二千五百偈，《方等般泥洹經》可五千偈，及《摩訶僧祇》、《阿毗曇》。故法顯住此三年，學梵書梵語，寫律。道整西來，意本亦在戒律。今既到中國，見沙門法則，衆僧威儀，觸事可觀。乃追嘆秦土邊地，僧律殘缺，誓言"自今日以至得佛，永願不生邊地"。故遂停不歸。法顯本心欲令戒律流通漢地，因是獨還。遂順恒河至海口，乘商舶到師子國。

法顯停住此國二年，更求得《彌沙塞律》、《長阿含》、《雜阿含》及《雜藏》，均爲漢土尚未有者。乃附商舶東歸，值大暴風，船破水入，漂流十三晝夜，至一島。治舶漏處又前行。又在難危中九十日，達耶婆提國。即 Yavadhipa，地應在今日蘇門達拉島上。後隨他商舶趣廣州。行程中又遇大風。舟任風隨流，糧水均將盡。忽至岸，見藜藿依然，知是漢地。遇二獵人，詢知爲青州長廣郡界，牢山南岸，時爲七月十四日也。太守李嶷按《南齊書》李安民之祖名嶷，恐即此人。將人迎接，歸至郡治。其後顯似即至彭城，《水經注・泗水篇》謂顯東還時經此，並立寺。酈道元生長於東土。而元法僧以彭城反叛，道元率兵討之。其時距法顯未過百年。《水經注》所言當可信。並在此度歲。《記》謂劉法青州請法顯一冬一夏。據足立喜六考證《法顯傳》法字乃沇字之訛，即是兖字。劉兖青州指劉道憐。按道憐原鎮彭城，義熙八年九月後，乃刺兖青州，移鎮京口。如足立氏之言不誤，則顯係於道憐未去京口之前，受請至彭城。但義熙八年青州刺史命檀祇。（祇似亦信佛，見《僧傳・史宗傳》。）道憐似不得爲兖青州。《祐録・法顯傳》云："刺史請留過冬，顯不允，即南下。"所言亦與《記》不同。明年夏坐訖，雖欲西返長

安，此據《記》。但因南下勢便，其時彭城屬晉。故徑造建業，凡所歷三十餘國。《記》云“凡所遊歷減三十國”，想係自沙河以西算起，但據《記》自乾歸國起至耶婆提止，凡三十二國。按《祐録》云，“凡所經歷，三十餘國。至北天竺，於未至王舍城，暮停於一寺，明旦詣耆闍窟”云云。此蓋謂顯之行程共經三十餘國。而其在北（疑係“中”字）天竺，於未至王舍城時，天已暮，乃停一寺中也。《僧傳》於此處改爲“凡經歷三十餘國，將至天竺，未至王舍城有一寺，逼暮過之”云云，甚失《祐録》原意。查《僧傳·法顯傳》全抄《祐録》之文，而間加以改竄，但其改竄之處往往甚誤。（一）改“至北天竺”爲“將至天竺”如上所述。（二）《祐録》於述顯在耆闍窟山迦葉事後云：“又至迦施國”，此“又”字不必含有時間在後之意，而《僧傳》改爲“進”字。實則據《記》，顯先至迦施國，後乃至耆闍窟。（三）《祐録》據《佛國記》叙行至耶婆提事文甚明，《僧傳》修改之，其文甚誤。（四）《僧傳》謂青州刺史留法顯過冬，《祐録》並無青州二字。《僧傳》加此二字，不知何所據。（五）《祐録》謂法顯所見風俗“别有傳記”。而《僧傳》改曰：“其遊履諸國，别有大傳焉。”後人因據此“大傳”二字，而猜度法顯之遊記名爲《法顯大傳》，實則慧皎隨意抄改，未必精審而字字可據也。自其發長安，六年而到中國，即中印度。停六年還，三年而達青州，此據《記》。前後共十五年，應爲義熙八年也（412年）。顯歸到京，當在次年秋間也。《祐録》三《彌沙塞律記》所述頗不同，不可信。蓋自大教東流，未有忘身求法如顯之比也。《記》尾原跋中語。法顯叙其遊歷始末，成《佛國記》，述行程聞見頗詳。今依此《記》間參以《祐録》。僅就其西遊之目的、同行之人物以及道途之艱辛，撮其要，具陳如上。

智嚴、寶雲、法領、智猛、法勇

曾與法顯一度偕行之智嚴，乃西凉州人，志欲博訪名師，廣求經典。同時凉州僧寶雲亦誓欲躬覩靈迹，廣尋經典。與慧簡、僧紹、僧景等三人，同志西行。法顯與其同行四人，約於隆安四年（400年）遇之於張掖，《名僧傳抄》謂寶雲隆安元年西遊。《祐録》、《僧傳》均作隆安之初。證之以《佛國記》，恐未必然。偕行至燉煌。智嚴、寶雲等留住後行，然於烏夷國仍追及顯等。智嚴與慧簡、慧嵬返向高昌，求行資。寶雲與法顯等前行，經于闐，度葱嶺，終至弗樓沙國。於此寶雲供養佛鉢，未及向那竭國瞻禮佛影，

《祐録·傳》謂雲曾禮佛影，疑不實。遂與慧達、僧景還秦土(約402年)。而是時智嚴又已西進，終抵罽賓。其在途遇寶雲否，不可知。然觀其後二人同在長安，則或偕遊罽賓、于闐等處。而《僧傳》謂雲徧學方言，或留西域甚久，其離弗樓沙國，並未即歸也。智嚴於罽賓從佛大先比丘受禪法三年(約在401年至403年)，並請佛陀跋多羅相偕東歸。至長安當在元興三年(404年)之後。按慧達《肇論疏》卷上云："秦國沙門智嚴、慧叡西至罽賓，要請苦至，賢愍而許之，跋涉終至長安。"據此則慧叡與智嚴係同時至西域者。但《僧傳·叡傳》則謂叡先西遊，中還廬山，後乃入關，與慧達所傳不同。其時智猛於弘始六年(404年)與同志十餘人自長安西行。又其時晉國沙門支法領已在于闐遇佛陀耶舍，《佛祖統記》作佛陀跋多羅，誤。並廣集諸經。或於戊申之歲(408年)達於長安。此據《四分律序》，但不知確否。支法領乃慧遠弟子。此據《僧傳·慧遠傳》。先是慧遠因禪律猶闕，令弟子法領、法净等《祐録》只有法净，此據《僧傳》。求之。領以壬辰之年(392年)西去，此依《四分律序》。經十七年始歸，其西去早於法顯八年也。其到長安，當在智嚴、寶雲及佛陀跋多羅到達後不久也。此後智嚴、寶雲隨佛陀跋多羅(410年或411年)南下。支法領所携來之經在長安、江南均有譯出。而領之弟子慧辯，能在長安助譯《四分律》，《四分律序》。則或亦曾隨師西去也。諸師惟智嚴重遊西竺。蓋嚴未出家時，嘗受五戒，有所虧犯。後入道受具足，常疑不得戒，每以爲懼。積年禪觀，而不能自了。遂更泛海重到天竺，諮諸明達。值羅漢比丘，具以事問羅漢，羅漢不敢判决。乃爲嚴入定往兜率宫諮彌勒。彌勒答云：得戒。嚴大喜。於是步歸至罽賓，無疾而化，時年七十八。燒身時備有瑞徵。其弟子智羽、智遠《名僧傳抄》"遠"作"達"，並謂二人與嚴同行入竺。歸報後，俱還外國。

釋智猛，京兆新豐人。每聞外國道人説天竺佛迹及《方等》衆經，常慨然有感，矢志遐外。以弘始六年(404年)甲辰之歲，《祐録》作戊辰，誤，此從《僧傳》。招結同志十有五人，發於長安。於道同行，或死或歸，至天竺者僅五人。在巴連弗邑得《大泥洹》、《僧祇律》，及餘經梵本。以甲子歲還。同行三伴，又復於路無常，唯猛與曇纂俱還，行程蓋佔二十四年以上也。猛以元嘉十四年(437年)入蜀，元嘉末卒於成都。又有法勇者，

胡音名曇無竭，姓李，幽州黄龍人。嘗聞法顯等躬踐佛國，慨然有忘身之誓。以宋永初元年(420 年)招集同志僧猛等二十五人同去。陸路至中天竺，歷經危難，只餘五人。勇後於南天竺泛舶達廣州。於罽賓求得《觀世音受記經》梵本，歸後譯之。

計自法顯、法領至於法勇，西行者無慮數十人。度雪嶺，攀懸崖，歷萬苦而求法，其生還者固有，而含恨以没，未申所志，事迹不彰，或至姓名失傳，不知幾人。先民志節之偉大，蓋可以風矣。

南北朝之西行者

宋之中葉，以及齊梁，西行者較罕。有釋法獻者，姓徐，凉州西海郡延水人。先隨舅至梁州，仍出家。宋元嘉十六年(439 年)到建業。在其年十三已發誓西行。至元徽三年(475 年)五月西去，經巴蜀道出河南。五年指元徽五年，是年七月改元昇明。到芮芮國。進至于闐。欲度葱嶺，值棧道斷絶，本誓欲往取《迦葉維律》，以路斷不果。在于闐得獲烏纏國佛牙一枚，舍利十五粒，龜兹國金錘鍱像，並《觀世音滅罪呪》及《調達品》。後復經芮芮而歸。佛牙既至建業，獻密自禮事十有五載，僅靈根寺律師法穎知之，餘無知者。至齊永明七年(489 年)文宣感夢，方傳道俗。按自元徽三年至永明七年，共十五年，則謂其禮佛牙十五載，殊不合。獻與長干寺玄暢並爲僧主，齊梁之世爲皇帝所重云。上節引《高僧傳》本傳，《祐録》三《迦葉維律記》，及《法苑珠林》十二之《佛牙感應記》。按《珠林》所載，稱獻爲先師。僧祐乃獻弟子，此記乃祐之手筆。《祐録》十二《沙婆多部記目録》第四卷，有《獻律師傳》。又《法苑雜録原始集目録》卷八，有《定林獻正於龜兹造金錘鍱像記》。卷第九有《佛牙並文宣王造七寶臺金藏記》，均記此一事。其末項之《佛牙並造藏記》，當即《珠林》所載者也。

按獻之西遊，乃因先聞智猛西遊，備矚靈異，故誓欲忘身，往觀聖迹。又因五部律中土只缺《迦葉維律》，乃欲往天竺求之，其動機與法顯並同。則獻之西遊，乃晉宋間西行運動之餘波也。及梁武帝大同中，勑直省張汜等送扶南獻使返國，仍請名德三藏大乘諸論雜華經等。《續僧

傳·真諦傳》。《南史·扶南傳》云，大同五年武帝曾遣僧曇寶隨扶南使返其國迎佛髮，不知爲一事否。據《梁書》《南史》大同元年扶南亦有使至。但其行程只至南海。又《祐録》十二《法苑雜録原始集目録》卷十四，有梁武帝《遣諸僧詣外國尋禪經記》，但其結果如何不詳。

其在北朝，遊方僧人之知名者亦不多。北魏僧道榮(榮亦作藥)曾出葱嶺至西域。其後不久，神龜元年(518年)十一月冬胡太后遣崇立寺比丘惠生向西域取經，有燉煌人宋雲偕行，經流沙西出，至于闐，經葱嶺，入天竺。於神龜二年十二月入烏場國。《伽藍記》謂惠生等住烏場國二年，並載其國王奉佛事甚詳。此王當即《續僧傳·那連提黎耶舍傳》中之烏場國主。此後惠生、宋雲在印土廣禮佛迹。惠生初發洛陽之日，皇太后敕付五色百尺幡千口，錦香囊五百枚，王公卿士幡二千口，惠生自至于闐悉以施佛。至正光二年(521年)二月始還，取得大乘經典百七十部。上見《伽藍記》。至北齊時有寶暹、道邃往西域，至隋世始携梵本二百六十部以歸。詳見《續僧傳·闍那崛多傳》。自是以後，由玄奘以至悟空，西行者接踵，比晉宋之間爲尤盛也。

河西之傳譯

隴西爲佛教自西域來華之要道，傳譯上有極重要關係，然其事實未詳載之史書，至可惋惜。竺法護於晉初在燉煌譯經，安公謂《光讚經》等浸逸凉土。見安公《光讚放光隨略解序》及《漸備經序》。竺法護晚年似在凉州。《漸備經序》中並亦言似斯經在長安譯，後乃持至凉州。看上第七章竺法護段。而道安在襄陽時，慧常在凉州以晉咸安二年(372年)寫《光讚》、《漸備》、《須賴》、《首楞嚴》四經，展轉送達襄陽付道安。《光讚》於五月二十四到，《漸備》於十月三日到，餘二經於四月二十三到，詳見《漸備經序》。此序决爲道安所作。則中原經典固有來自凉土者。而安公經録中列有《凉土異經録》，有五十九部七十九卷，亦可證凉州譯經之早而頗多。又《漸備經序》有曰："昔凉州諸道士

釋教道、竺法彦義，七字費解，但據下文可推知二道士之一名彦，其名當爲竺法彦。斯二道士，並皆博學。"則凉土有博學僧人見稱於世也。而其時當五胡之亂，張軌據有凉州，與西域頗有交涉。癸酉歲(373年)，按此當爲晉孝武帝寧康元年。《首楞嚴經後記》稱爲咸和三年。據《開元録》"和"字當是"安"字，其後不知何時誤刊爲"和"字。案簡文帝崩於咸安二年，實無三年。此其故乃因凉仍用咸安年號。凉土所奉年號，常不與江南相同，見《晉書》八十六卷。凉州刺史張天錫請月氏優婆塞支施侖在州内正聽堂湛露軒下，出《首楞嚴》、《須賴》、《金光首》、《如幻三昧經》四種。譯者龜兹王世子帛延。受者常侍西海趙瀟，會水令馬奕，内侍來恭政。在坐沙門慧常、進行。"凉州當指天錫。自屬辭。"據今所知，前凉翻經，僅此一事。《開元録》謂前凉之代，應更出經。可見智昇認其所譯不僅此。再三歲而張氏爲苻堅所滅。前秦譯經，雖在長安，然其傳譯者爲竺佛念，乃凉州沙門也。而建元中有僧純、曇充至龜兹，求律於雲慕藍寺。《祐録》十一之十有達慕藍，此"雲"字乃"曇"字之誤。高德沙門佛圖舌彌許得(一)《比丘尼大戒》。《祐録》十一載其序。又同卷《關中近出尼戒記》)中此戒乃卷初所載。曇摩侍傳，佛念執胡，慧常筆受者也。是年歲在己卯，即安公到長安之年，是年並譯比丘戒本。《開元録》所記誤。(二)《尼受大戒法》。同記謂載在中卷。佛圖卑爲譯，曇摩侍傳之。(三)《二歲戒儀從受坐至屬授諸雜事》。《開元録》稱爲《教授比丘尼二歲壇文》。《祐録》卷十一同記謂卷下載此。乃曇摩侍出，佛圖卑譯，慧常筆受者。僧純、曇充充後又去龜兹，見《祐録》同處。或均爲凉州人。而同時有凉州竺道曼者，亦謂自丘兹來。見同處。方僧純之在丘兹，已聞羅什之名。純到長安(379年)後六年而什至凉州。安公死於是年。什在凉州雖不聞譯經，然僧肇從什公於凉州，則其時什之名已大爲内地人所知也。

然約自安公晚年至什公來長安時，隴右無聞有傳譯者。其故當因後秦、西秦、後凉、南凉、北凉、段氏。西凉及夏之互相爭戰。唯西秦有聖堅出經。及什公至關中，沮渠蒙遜領有凉土。蒙遜信佛，凉土遂爲傳譯中心之一矣。《廣弘明集》載《净住子》第二十六章云：按此章言及《房山石經》，今只知石經乃隋刻，《净住子》似經道宣竄改。

敬禮沮渠國大乘十二部法藏。

而《房録》十二記“于闐東南二千餘里之遮拘迦國，素重大乘密藏，有十二部經”云云。今人考謂遮拘迦即沮渠。據此則沮渠氏爲魏所滅，移居于闐附近，詳見羽溪了諦《西域之佛教》第四章。鬱爲大乘有名國家。觀於此，而曇無讖携大乘經，不能得志於龜兹、鄯善，而在北凉則大弘其法者，其故可知矣。

北凉譯人有道龔、法衆、僧伽陀、曇無讖、沮渠京聲、浮陀跋摩、智猛、道泰、法盛共九人。凉土僧人晉末之往西域者，有沮渠京聲、道泰、寶雲、法盛、寓於高昌。僧表凉州人，上均據《名僧傳抄》等。而法顯、智嚴、法勇、支法領等均經凉州至西域，皆在沮渠氏王北凉之時。即至宋初，尚聞有河西沙門釋曇學、威亦作成。德等八僧，西至于闐，當日凉州傳譯之盛況，亦甚可驚也。

北凉曇無讖

北凉譯經之巨子爲曇無讖，中印度人。《魏書》九十九及《釋老志》均稱罽賓沙門。初學小乘，後見《涅槃經》，方自漸恨，又擅方術，爲王所重。後因事得罪，懼誅，乃至罽賓，賫有《大涅槃經》前分十卷並《菩薩戒經》、據《祐録》九《菩薩善戒》、《地持》二經記，《地持經》亦名《菩薩戒經》。《菩薩戒本》等。後又至龜兹。彼二處多學小乘，不信《涅槃》。參看《僧傳》及《祐録》十四。東入鄯善，此據《魏書》九十九，並言讖因私通王妹奔凉州。復進至燉煌。《祐録》卷八之《大涅槃經序》曰：

> 天竺沙門曇無讖者，中天竺人，婆羅門種。……先至燉煌，停止數載。大沮渠河西王者……開定西夏，斯經與讖自遠而至。

《祐録》同卷《涅槃經記》曰：

天竺沙門曇無讖……先至敦煌。河西王……西定敦煌，會遇其人。

按蒙遜於晉義熙八年(412年)遷姑臧，稱河西王，改元玄始。至劉宋永初元年(420年)滅西凉李氏，取酒泉、敦煌。頃之西凉李恂復入燉煌。明年三月蒙遜率兵復克之，屠其城。曇無讖之至姑臧，或即在是年，即北凉玄始十年也(421年)。《魏書》言讖自鄯善亡奔凉州，當非事實。

據此則讖先居燉煌，於玄始十年始至姑臧。然宋元明板《祐録》載讖譯經十一部，出經年月多在玄始十年以前。兹録其全目及年月地點於左：

《大般涅槃經》三十六卷僞河西王沮渠蒙遜玄始十年十月二十三日譯。(此係據《祐録》卷八所載道朗序)。

《方等大集經》二十九卷玄始九年譯。(麗本無此五字。)

《方等王虛空藏經》五卷

《方等大雲經》四卷玄始六年九月出。(麗無此七字。)

《悲華經》十卷《别録》或云龔上(道龔)出，玄始八年十二月出。(麗無此八字。)

《金光明經》四卷玄始六年五月出。(麗無此七字。)

《海龍王經》四卷玄始七年正月出。(麗無此七字。)

《菩薩地持經》八卷玄始七年十月初一日出。(麗無此十字。)

《菩薩戒本》一卷《别録》云燉煌出。

《優婆塞戒》七卷玄始六年四月十日出。(麗無此九字。)

《菩薩戒優婆(塞)戒壇文》一卷玄始十年十二月出。(麗無此八字。)

案上列宋元明本所注年月，除《涅槃》外，均不見於麗本。而《祐録》卷九所載之《優婆塞戒經記》，謂係於丙寅夏四月二十三日，河西王世子沮渠興國與諸優婆塞等五百餘人，請天竺法師曇摩讖譯，七月二十三日訖，道養筆受。丙寅歲即玄始十五年，是則宋元明板所注“玄始六年四月十日出”九字實誤。而《長房録》、《開元録》均無三板所注十年以前年月，則費氏及智昇所見之《祐録》，均無此項年月可知。不知何時，經傖人羼入，宋、元、明本因之而誤，實無根據也。

《大般涅槃經》據道朗序，於玄始十年十月二十三日出，惟未言何時譯竣。而《高僧傳》則言玄始三年初譯，十年十月二十三日訖，慧嵩筆受。但如讖於十年三月後至姑臧，則《僧傳》所言亦誤也。又《僧傳》謂讖於出經之前，先在凉土習語三年，亦不知是否。但據《祐録》卷二引《别録》，謂《菩薩戒本》在燉煌出，則其未至凉土前已能譯經，或習華言三年之説亦妄也。又《祐録》十四謂讖携來前分十二卷，後還國於于闐得經本續譯之。而《高僧傳》謂讖自携來前分十卷，後又自往于闐，求得中分還譯之，後又遣人到于闐求得後分譯之。按宋道普往西域重尋《涅槃》後分，未至而卒。死時嘆曰"後分與宋地無緣"。則似讖譯乃無後分也。《祐録》之《涅槃經記》則謂初十卷五品，係智猛携至高昌者，蒙遜遣使取至，令讖譯之。次第六品至十三品，則原在燉煌由胡道人送來。隋灌頂《涅槃玄義》謂前五品二十卷乃讖與智猛共翻，後遣使外國，又得八品譯之，爲二十卷。四説各不同。《三論遊意》言智炎（即猛）於武威譯《涅槃》四十卷。似亦因相傳猛曾譯大乘《涅槃》也。《遊意》原文極難明。又《隋志》記此經翻譯之文，亦與諸書不同。惟《隋志》認曇無讖與曇摩羅讖爲二人，則係錯誤。但僧祐、慧皎均言智猛於宋元嘉元年（424 年）發於天竺，已在讖到姑臧之後，《經記》及《玄義》所言想不確也。

讖所譯經均屬大乘。而《涅槃經》闡佛性説，開中國佛理之一派，至爲重要。至蒙遜末年，北魏强大，太武帝聞讖有道術，《魏書》九十九言太武聞其善男女交接之術。召之。遜不與，並疑讖，遂殺之。《魏書》三十六謂李順使凉。帝詔順令蒙遜送讖至京邑。順受蒙遜金，聽其殺之。事在義和三年，即宋元嘉十年也（433 年）。《魏書》九十九及《釋老志》並《僧傳》、《祐録》於此所言，並有不同。

《涅槃經》爲凉土出經之最要者。而《大毗婆沙》乃有部之巨製，其本則凉僧道泰遊西方所得。在丁丑之歲即元嘉二年，425 年。四月中旬凉王沮渠茂虔請西域沙門浮陀跋摩於内苑閑豫宫寺出之，道泰筆受，慧嵩、道朗三百餘僧考正文義。至已卯七月上旬方訖，凡一百卷。上年代據《開元録》，《祐録》二同。但道挺序作乙丑，丁卯。按之下文"凉城覆没"之言，當誤。九月而魏滅凉，經物焚散，只存六十卷。十七年後曇學威德譯經凉州，慧朗爲經命名

《賢愚經》。《祐録》九有經記。慧朗當即道朗。

凉土譯有《涅槃》、《婆沙》，均義學之淵府，而慧嵩、道朗等亦義學僧人。然當時凉土，於禪法戒律亦所推重。蓋曇無讖以方術知名。而沮渠京聲者，蒙遜之從弟，位安陽侯，少涉流沙，到于闐。云曾遇佛陀斯那，即佛大先。安陽從受《禪要》、《秘密治禪病經》。於高昌得《觀世音彌勒二觀經》譯之。據《祐録》二。及返凉土，又出《禪要》。凉亡，南奔晉。又釋玄高者亦於隴西習授禪法，爲北朝開始最有關係之人物。至若戒律，則羅什以前傳者多小乘戒。菩薩戒之獨立，首見於《涅槃經》，其《長壽品》中言之最明，《優婆塞戒經》及《戒壇文》，亦屬大乘，而《地持經》亦名《菩薩戒經》。相當於《瑜伽》之《菩薩地》，尤爲大乘戒律之重鎮，諸經均曇無讖在凉所譯也。此外，讖在燉煌即譯《菩薩戒本》，可見其重視大乘戒也。西域奉小乘諸國讖不能留，當亦因奉戒不同。《法苑珠林》九十八叙讖賫戒來，沙門道進馳往燉煌，躬自接受。凉州道朗，西土之望，感有瑞夢，亦屈年從進受戒，於是受者有三千，云云。參看《僧傳》道進感戒事。所傳雖未必實，但《菩薩戒》實先行於凉州，其後在北朝時，禪法戒律爲所特重。而《菩薩戒》諸經之研求，幾專在北方。觀此則凉州佛學之影響於北朝者，概可知矣。

南朝佛教，比之北朝，較重義學。曇無讖之大乘學，則盛行於南。《涅槃》出後，凉土義學僧人，本已注意此經。《祐録》卷十四，謂北凉當時慧嵩、道朗號稱獨步。而道朗作《涅槃經序》，並有經疏。見吉藏《大乘玄論》。《釋老志》載智嵩爲譯時筆受，後以新出經論於凉土教授，辯論幽旨，著《涅槃義記》。智嵩當即慧嵩也。《祐録》卷十《毗婆沙序》亦稱曰智嵩、道朗。但當時高僧，雖已解新經，然不久凉土兵亂，《涅槃》之學，流至江南乃稱盛也。

南朝之譯經

江南譯經，雖遠溯至吴之支謙、康僧會，但其出經昌盛則在晉之末

葉。此則廬山慧遠提倡之力居多。若僧伽提婆之傳授《毗曇》，佛陀跋多羅之譯經授禪，均至有關係。二僧蓋均先集廬阜，後到建業也。與佛陀跋多羅同來南方者，慧觀等四十餘人。《祐録》本傳。而智嚴、寶雲亦南下。各見《祐録》本傳。約在同時法顯亦至建業(413 年)，所住或係道場寺。覺賢與慧觀於晉義熙八年(412 年)往荆州，後隨太尉劉裕還都，當在劉裕克司馬攸之之後，即義熙十一年八月(415 年)，參看《慧觀傳》。亦住道場寺。智嚴後於晉義熙十三年(417 年)亦來建業，事詳《祐録》本傳。寶雲或已早在道場寺，諸師或相見於長安，或同遊於西域，先後同至，其樂可知。於時慧嚴、慧義並住東安寺，學行精整，爲道俗所推。時鬥場寺即道場。多禪師。京師爲之語曰："鬬場禪師窟，東安談義林。""義"亦作"議"，上見《宋書·天竺傳》。

覺賢於晉義熙十一年(415 年)至建業，明年十一月始共法顯於道場寺譯《僧祇律》四十卷。次年十月一日於同處譯六卷《泥洹經》，至十四年(418 年)正月二或作一。日校定盡訖。覺賢執本，寶雲傳譯。而《僧祇律》亦於同年二月末譯訖。上見《祐録》三《婆麤富羅律記》及卷八《泥洹經後記》。均法顯所得本也。是後法顯事迹，《傳記》不詳，僅言其往荆州，卒於辛寺。《祐録》云年八十二《僧傳》云年八十六。《祐録》二謂顯譯書除《大衆律》外，尚有六部，譯出時不詳。義熙十四年三月十日，覺賢又於道場寺始譯《華嚴經》，手執梵文，法業筆受。元熙二年六月十日出訖。又再校，宋永初二年(421 年)十二月二十八日畢，共五十卷，《祐録》九後記。蓋支法領于闐所得胡本也。同年寶雲於道場寺譯出新《無量壽經》。一説孝武帝時在六合山寺出，見《祐録》二。《祐録》《覺賢録》中亦有《新無量壽經》，亦永初二年在道場出，疑是一書。元熙二年覺賢又出《文殊師利發願經》。見《祐録》二及九。至景平元年七月，罽賓沙門佛馱什來揚州。先是法顯於天竺得《彌沙塞律》，未及譯而顯亡。可知法顯卒於景平元年之前。遂以其年冬十一月，集於龍光寺，譯爲三十四卷，稱爲《五分律》。什執梵文，于闐沙門智勝爲譯，龍光道生、東安慧嚴共執筆參正。宋待中瑯琊王練爲檀越。至明年四月方竟。仍於大部抄出《戒心》及《羯磨文》等，並行於世。什後不知所終。元嘉四年(427 年)智嚴、寶雲又共譯《普耀》、《四天王》、《廣博嚴

净》三經。《四天王》疑非雲等譯。詳下第十九章。寶雲後又於六合山寺譯出《佛本行讚》。計晉末宋初譯出之經甚多，兹僅擇其重要者述之。

覺賢以元嘉六年(429年)卒於道場寺。其時法顯已逝，智嚴當於覺賢卒後重往天竺。寶雲雖卒於元嘉二十六年(449年)，但其晚年多在六合山寺，惟元嘉中晉末以來諸大師雖已雲散，而譯經之風則未暫歇。蓋域外僧人繼來。江南元嘉初，畺良耶舍以禪門專業，遠冒沙河，萃於京邑，得文帝之賞識，僧含請其出《藥王藥上觀》及《無量壽觀》諸禪經。後移錫江陵，元嘉十九年(442年)入蜀，後還，卒於江陵。

罽賓僧求那跋摩，累世爲王，棄位入道，洞明經律，妙精禪法，號爲三藏法師。泛船至師子國。又至闍婆，爪哇。其王甚重之。道化之聲，播於遐邇。鄰國聞風，皆遣使要請。跋摩曾至林邑，見其遺偈中。時京師名德沙門慧觀、慧聰等，《祐録》作慧嚴、慧觀。遠挹風猷，思欲餐稟。以元嘉元年九月面啓文帝，求迎請跋摩，帝即勑交州刺史令泛舶延致。觀等又遣沙門法長、道冲、道儁等往彼祈請，並致書於跋摩及闍婆王婆多伽等，必希顧臨宋境，流行道教。跋摩以聖化宜廣，不憚遊方，先已隨商舶至廣州。文帝知跋摩已至南海，於是復勑州郡，令資發下京，路由始興，經停歲許後，帝重勑觀等敦請，乃泛舟下都。以元嘉八年(431年)正月達於建業。帝引見，勞問慇懃。勑住祇洹寺，供給隆厚，王公英彦，莫不宗奉。俄而於寺開講《法華》及《十地》。法席之日，軒蓋盈衢。後祇洹慧義請出《菩薩善戒》，始得二十八品。後弟子代出二品，成三十品。或稱《菩薩戒地》，上見《僧傳》，《祐録》較略。即《地持經》之異譯。詳見《祐録》九經記，及《開元録》。大乘戒法，由此傳於南方。亦曾立戒壇，見《僧傳》。參看道宣《戒壇經》。先是元嘉三年，徐州刺史王仲德於彭城請外國伊葉波羅譯出《雜心》，至《擇品》而緣礙遂輟。至是即元嘉八年，見《祐録》二。更請跋摩譯出後品，足成十三卷。詳《祐録》十《雜阿毗曇心序》。並先所出《四分羯磨優婆塞五戒略論》、《祐録》陸澄《目録》著録三藏法師之《優婆塞五學跡略論》上下即此。《房録》名之曰《五戒相》。此與《優婆塞二十四戒》當同爲跋摩所撰，而後譯出者。《優婆塞二十四戒》等，凡二十六卷，並文義詳允，梵漢弗差。上見《祐録》及

《僧傳》。跋摩在宋京只九月餘而遷化，時元嘉八年九月二十八。年六十五。其所預造遺文頌偈三十六行，文帝令譯出，今載《高僧傳》中。

其後有天竺僧僧伽跋摩，於十一年至京，繼求那跋摩之後授戒。詳《僧傳》。又求那雖出《雜心》，未及繕寫。慧觀即以其年九月於長干寺請其更出，寶雲譯語，觀自筆受，十二年九月乃訖。按《祐録》卷二、卷十四及《僧傳》所記至京譯經年月並不同。兹依《祐録》十焦鏡《後出雜心序》。同年並出《摩得勒迦經》，乃律本也。《祐録》十一《出經記》。並餘所譯，共五部二十七卷。《祐録》二。後於十九年隨舶還外國。同年罽賓僧曇摩密多亦卒於建業。密多乃禪師，譯有《禪秘要》，及《五門禪經》，及餘經共四部。彼係自涼州入蜀，在荆州及建業授禪，爲會稽太守孟顗所敬。曾請東下，居鄮縣。按孟顗亦曾邀畺良耶舍東下，未果。而僧詮亦顗所請，住餘杭方顯寺，禪禮無輟。顗又見安陽侯譯之禪經而善之。又曾爲禪師慧覽造禪室。則孟氏甚重禪法者也。顗亦曾請超進至山陰。上均見《僧傳》。又按晉末覺賢譯《華嚴經》，孟顗與褚叔度爲檀越，則固亦提倡譯經之人也。顗正史無傳，附見《晉書》九十六，《南史》十九。

元嘉中譯人之最著者，爲求那跋多羅，中天竺人。以大乘學，故世號“摩訶衍”。見《僧傳》。孝武詔勑亦稱爲摩訶衍。《名僧傳抄》“衍”作“乘”。《宋書·天竺傳》稱之爲摩訶衍而不名。乘海舶，冒危難，以元嘉十二年(435年)達廣州。住雲峰山之雲峰寺。《名僧傳抄》。刺史車朗表聞，勑至京師。令名僧慧嚴、慧觀迎於新亭。爲帝王、文帝、孝武帝、譙王、彭城王。名士如顔延之。所欽仰。在京師與荆州大出經典，譯經既多，範圍亦廣。小乘經則有《雜阿含經》五十卷，此本帶大乘意味，梵本係法顯帶歸者。大乘經則有《小無量壽經》一卷，於一切有部則譯《衆事分阿毗曇》，於戒律、禪定均有所譯，並出《楞伽經》及《相續解脱經》。《解深密經》之後二品。可見其對法相典籍，特所著眼。蓋是時印度承無著、世親約紀元後三五〇年。之後，法相之學漸盛，遂流入我國也。又其學大乘時，首習《大品》、《華嚴》，住荆州曾講《華嚴經》，蓋大乘專家也。又在元嘉十三年出有《勝鬘經》，寶雲傳譯，慧嚴百餘人考音定義。釋道攸(亦作猷)見而嘆其經旨闇與其師道生

之義相合。見《祐録》九經序。自是《勝鬘》爲南朝義僧所研求經典之一。梁沈約《宋書》，亦稱其多譯新經，《勝鬘經》"尤見重内學"云。

求那跋多羅於明帝泰始四年(468 年)卒。年七十五。其譯經始於元嘉，訖明帝，中經孝武帝之世。在孝武時，沮渠京聲在京出禪經，其後在荆州亦出禪經等。寶雲出經亦在是時。此外慧簡、功德直、出禪經。僧璩、法穎、均出律。竺法眷亦作卷。亦於孝武及明帝時譯經。宋代譯人，尚有翔公、道嚴、勇公、法海、先公、僧伽跋彌等，上均詳《開元録》。齊梁陳三代譯經不多。僅齊時僧伽跋陀羅譯《善見律》，爲廣律之一。梁時僧伽婆羅譯《解脱道論》，爲巴利文《清净道論》之異本。二者均出於錫蘭佛典。而自宋世以來，廣州常有出經者。可見南朝佛典多來自海上，因而每與南方佛學發生因緣也。宋世之竺法眷，齊之曇摩伽陀耶舍、摩訶乘、僧伽跋陀羅，均在廣州譯經。

廣州譯經之最重要人物，爲梁陳世之真諦，與羅什、玄奘稱爲三大譯家。其所傳爲法相唯識之學。蓋自宋求那跋多羅譯法相典籍以來，此學尚未爲人所注意。及至真諦，始於困難之中得傳斯學，竟至大行。此與北朝譯《地論》諸經，同爲佛學史上一大事，俟於後專述之。

北朝之譯經

羅什逝世(413 年)後二十年，而曇無讖被殺(433 年)於凉州，再七年而魏滅凉(439 年)，沙門佛事俱東。又七年而太武下詔毁法(446 年)。此三十餘年間，南朝翻譯、義學俱稱極盛。而北方除凉土外，黄河流域佛事殊寂然。譯經之舉，當已中絶。及文成帝，復興釋教。領袖沙門爲師賢，乃罽賓人。先遊於凉，凉滅，徙於平城。於復法日，受命爲道人統。賢卒，曇曜代之，更名沙門統(460 年)。上均見《釋老志》。曜亦原來自凉土，彼於作復興事業外，並在武周石窟集諸德僧對天竺沙門譯經三部。其後有吉伽夜者，亦言出經五部。上見《開元録》。又《釋老志》又謂曜與天竺沙門常那邪舍等譯出新經十四部。

元魏孝文帝於太和十八年(494 年)遷都洛陽。其後宣武帝、孝明帝及胡太后均奉佛法,洛陽譯經之盛,前代所無。而永寧寺譯場之壯麗,世未曾有。詳《洛陽伽藍記》。當時譯經之僧人,爲曇摩流支、法場、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、瞿曇般若流支乃婆羅門人。等六人。

元魏洛陽之出經,多傳法相唯識之學。其要典如《深密解脱經》,《入楞伽經》,《金剛經論》,《法華經論》,《無量壽經論》,《勝思惟經論》,乃菩提流支所譯也。《攝大乘論》爲佛陀扇多所譯。《唯識論》、《順中論》爲般若流支所譯。而勒那摩提亦譯有《法華經論》。而最重要者爲勒那摩提與菩提流支及佛陀扇多共譯之《十地經論》,此事至重要,後當另詳之。

此諸經論譯出之後,北魏政局日趨混亂,至永熙三年(534 年)而孝静帝立。未幾,魏遂分東西矣。孝静都於鄴,佛徒隨之北徙。菩提流支、佛陀扇多、般若流支亦在鄴譯經。又有月婆首那、毗目智仙外有達磨菩提,不知在何年代。亦在鄴出經。毗目智仙譯出經五部,有四部均世親所造,《四法經論》、《三具足經論》、《轉法輪經論》、《業成就論》。僅《迴諍論》一部爲龍樹作品也。月婆首那後亦往南方譯經。

至高齊時,鄴都猶有譯經者。有那連提黎耶舍者,天保七年(556 年)至鄴,爲文宣帝高洋所重,安置天平寺中,請爲翻經三藏。殿内梵本千有餘夾,勅送寺内。令昭玄大統沙門法上等二十餘人監掌翻譯。沙門達摩闍那乃瞿曇般若流支長子。及萬天懿傳語。萬天懿原姓拓拔,魏分十姓,因爲萬俟氏,後單稱萬氏。少曾出家師婆羅門,聰慧有志力,善梵語梵書,兼工咒術,因得召爲助譯,並曾自譯佛經一部。

宇文周都長安,亦有出經。譯經沙門爲攘那跋陀羅、闍那耶舍、耶舍崛多、闍那崛多、達摩流支五人。其贊助譯經者爲大冢宰宇文護。闍那崛多與北齊之那連提黎耶舍後亦在隋時出經。魏周之末,翻譯有出於佛典以外者,所知者如下:

《龍樹菩薩和香方》一卷勒那摩提譯,凡五十法。《開元録》等載之。《隋志》著録作二卷,無人名。

《五明合論》攘那跋陀羅譯。《開元録》等著録。

《婆羅門天文》達摩流支爲大冢宰宇文護譯，《長房録》著録。

論晉代以來之傳譯，得可注意者三事：

(甲)我國人冒萬死，旅居外國，留學觀光，代均有人。參禮聖迹，於宗教之信仰增加不少，而於梵語、於佛理得實地練習。及其歸國，襄助譯事，自較之以前徒憑西域人之傳述者，大爲優勝。

(乙)我國沙門西去，自預知本國之缺失，携歸經典，恒應需要。如朱士行之求《放光》，法顯之求律藏，皆是也。

(丙)西域僧人如羅什得法性宗傳，如真諦弘世親之學，談最上乘，廣闢法門。我國佛教之盛衰、之分派，均依此爲關鍵焉。

經典與翻譯

西方傳來之經典，或憑口授，或依原本。印度佛教初起，因寫録之困難，經典多由口授。歷時既久，此習不改。故爲學程序，不曰讀思修，而曰聞思修。《分别功德論》曰："外國法，師徒相傳，以口授相付，不聽載文。"道安亦曰："外國僧法，皆跪而口受。同師所受，若十、二十，轉以授後學。"法顯亦謂："在天竺諸國皆師師相傳，無本可寫。"故法顯求經，曾在中印度自行繕寫。而西行求經者，亦不必均携梵夾俱來。如沮渠京聲往西域，口誦梵本東歸是也。至於西域來僧之所譯，亦或先由口誦，再記録爲梵文，嗣乃傳譯。《出三藏記》卷十道標《舍利弗毗曇序》，《高僧傳》二《僧伽跋澄傳》。或由一人口傳，他人徑行譯爲中文。《高僧傳》三《弗若多羅傳》。而天竺僧人記憶之正確，亦甚著名。《出三藏記》三《四分律記》。顧間有遺忘者，如曇摩難提譯《毗婆沙》，因經本甚多，其人忘失，唯留四十事；《出三藏記》卷十之十五。沙門某譯《净律經》，口誦胡言，但忘失數品，後得原本補足；同書卷七。僧伽提婆譯《阿毗曇八犍度論》，忘《因緣》一品，後得他人傳誦補足，同書卷十之十四。均其例也。當時譯業，除藉口傳

外，亦常有梵本執之直譯。即在譯經之初期，口誦雖較多。然漢靈之世，天竺沙門竺朔佛賫《道行經》來洛陽，沙門曇果於迦維羅衛國得梵本，康孟祥與竺大力譯爲漢文，見《高僧傳》卷一。則初期譯業亦非皆無原本也。

西方傳來之經典，其所依原本，或則由求法者携歸，或傳教者帶來，其見於史籍者，約如下列。

支法領遊歷西域，得《方等》新經二百餘部，賫至長安。由鳩摩羅什傳譯。見前。其中有《四分律》，由佛陀耶舍與法領弟子慧辯譯出。並送在于闐所得之《華嚴經》至江南，後由佛陀跋多羅譯出。

僧純於龜兹得《比丘尼戒本》，曇摩侍等譯之。《出三藏記》十一《比丘尼戒本序》。

法顯於中印度及錫蘭得經律多部。其中重要者《摩訶僧祇律》及《大乘泥洹經》，爲佛陀跋多羅所譯。《雜阿含經》爲求那跋陀羅所出。《彌沙塞律》則佛馱什所譯。

智猛自天竺携歸《泥洹經》、《僧祇律》等。於凉州自譯《泥洹經》，爲二十卷。參看《隋書・經籍志》。智猛譯《泥洹》事不甚可信。

曇無竭在印度得《觀音受記經》，歸後譯之。

道泰往葱西，獲《毗婆沙》梵本及諸經論多種。其中《毗婆沙》由泰助浮陀跋摩譯出，而自出《大丈夫論》等二部。同時法盛恐亦在西域得經歸，見《釋教録》四下。

曇無讖自西域至凉州，携有《大涅槃經》前分《菩薩戒經》等，自行譯出。後自返，至于闐續得《涅槃經》譯之。

法獻在于闐得梵本及佛牙。經後爲達摩摩提譯出。《開元録》六。

曼陀羅自扶南到建業。大賫梵本，遠來貢獻。梁武帝勅與僧伽婆羅共譯之。

惠生、宋雲等往西域，採得經律一百七十部。此外元魏時代所來梵本亦必不少。續《高僧傳》謂菩提流志房内經論梵本可有萬夾。又北齊時鄴京殿内有梵本千有餘夾。寶暹等於北齊時採經西域，得梵本二百六十部，後隋朝譯經，多取資於是。

真諦賫經論至中國，並多羅樹葉凡有二百四十夾。全譯之可有二萬

餘卷，而其所已出者則不過盡數夾耳。

西方傳來之經典，或係梵文，或係胡語。此所謂梵文者，應專指印度之所謂雅語(Sanskrit)。然我國人亦常用以指他種印度語言。所謂胡言者，指印度以外西域各種語言。《高僧傳》謂葱外各國有異言三十六種，書亦如之。其説確否，不可考。然臆測之，印度經典，除用雅語者外，巴利文經典自亦傳入我國，如來自扶南師子國者是也。胡語種類，當亦甚多。近者歐西學者在新疆各處發見古文多種，具有唐朝以前之佛經殘卷也。至於六朝譯本原文，果何者爲胡，何者爲梵？則應俟比較各書之譯音，或可決定也。

西方傳來之經典，其在大乘，有屬法性宗者，羅什所譯多屬之；有屬法相宗者，真諦所譯多屬之；有關因明者，毗目智仙之《迴諍論》等是也。其在小乘，有屬錫蘭上座部者，僧伽跋陀羅之《善見律》是也；有屬一切有部者，僧伽提婆之《八犍度論》、鳩摩羅什之《十誦律》是也；有屬於大衆部者，求那跋陀羅之《僧祇律》是也；有屬於化地部者，佛馱什之《五分律》是也；有屬於法藏部者，佛陀耶舍之《四分律》是也；有屬於正量部者，《三彌底部論》是也；二秦時人譯，不知名姓。有屬於經部者，羅什之《成實論》、真諦之《俱舍論》，均可謂爲其支流，而《成實》則或謂出乎多聞部，《俱舍》則依一切有部者也。

本期譯經甚爲進步，後世所流通奉行之經典非隋唐所出，要即晉以後譯家所辦。究其優勝原因，蓋有三焉。

第一翻譯眼光之漸正確也。三國時支謙、康僧會譯經，力求文雅，專主意譯，并排斥採用胡音。故譯般若波羅密爲明度，須菩提爲善業，甚至咒語亦不用音譯。但自晉以後，譯經多主直譯，先求信達，再事文雅。道安述趙正之言曰："昔來出經者，多嫌梵言方質，改適今俗，此正所不取也。何者？傳梵爲秦，以不閑方言，求知辭趣耳。何嫌文質？……經之巧質，有自來矣。唯傳事不盡，乃譯人之咎耳。"《出三藏記》卷十。故道安、趙正主持譯事，恒務存原意。如巧削原文，使便約不煩，是即攙譯者私意，安公所斥爲"葡萄酒被水"、"龍蛇同淵，金鍮共肆"者

也。然依安公之意，梵語文軌或有不合中文法式者，自不能膠執，全依原本譯之。(一)梵語倒裝，譯時必須順寫。(二)梵經語質而不能使中國人瞭解者，則宜易以文言。《正法華經》有"天見人，人見天"之句。羅什譯經至此言曰："此語與西域義同，但在言過質。"僧叡曰："將非謂人天交接，兩得相見。"什喜曰："實然。"道安所言，可引此事爲例。見《高僧傳·叡傳》。(三)原文常反覆重言，多至數次，譯時須省節。(四)原文中每雜以語句之解釋，均行譯出，亦嫌重複，並宜删去。(五)梵經中常後段覆引前段，删之實不失原旨。凡此五事，雖失本文，然無害於意。至若經中所載，因(一)時俗既殊，不能强同。(二)聖智懸隔，契合不易。(三)去古久遠，證詢實難。則傳譯之事，至爲不易。此乃所謂安公"五失""三不易"之説。後其弟子僧叡助什公譯《大品經》，執筆時亦守五失三不易之訓。見經序。今之學者使能執印度文佛經與其譯本對照細參，當深知道安之説實經歷此中艱苦者之言也。

道安草創維艱，且不通梵文，極恐失原旨，故提倡直譯。梁任公謂道安痛惡以老莊意義雜入佛經，似不然。蓋道安著作用老莊處極多也。及至羅什，因譯事既興，工具較完，對於翻譯之眼光，遂不嚴於務得本文，而在取原意。慧遠則趨折衷，兼取文質。謂"以文應質則疑者衆，以質應文則悦者寡"。《大智論抄序》。其後僧祐因之曰："文過則傷艷，質甚則愚野。野艷爲弊，同失經體。"《祐録》卷一。然究其所重，俱不在文體之質雅，而在不失原旨。故僧肇謂羅什譯經"務存論旨"。《百論序》。慧遠亦意許"依實出華，務存其本"。《三法度經序》。僧祐亦謂譯經之旨，在使"尊經妙理，湛然常照"。《祐録》卷一。故本期譯經，務以信達爲先也。

第二翻譯工具之漸完備也。僧祐論早期譯經曰："義之得失，由乎譯人；辭之質文，繫乎執筆。或善胡義，胡字在此處指印度、西域而言。而不了漢旨；或明漢文而不曉胡意……所以舊經文意，致有阻礙，豈經礙哉？譯之失耳。"《祐録》卷一。迨至道安以後，主持譯事者，如道安、慧遠，文章思想俱稱巨子。譯人如鳩摩羅什兼善華梵。僧叡謂其譯時，"胡音失者，正之以天竺。"則其所比較原本，當不止梵文。而其助譯者，則如

叡，如肇，既擅文思，又極警悟。至若西僧之來，常嫻梵語，而我國沙門之西去，精學原文，其於溝通阻隔，至爲有力。此皆前此之所未備，宜其翻譯之較完也。

第三翻譯制度之漸嚴密也。譯人之工具既漸善，且因翻譯時慎重，亦漸發生譯場之組織。我國初有翻譯，多屬私人授受，既無一定體制，隨地隨時，皆可譯出。此則以梵胡客僧等爲主譯，得一二義解者筆受，受其所宣譯之義，而著之於文。如經係口誦，則其中或另有人先依其所誦書，爲梵字。或胡字。既著爲中文，録訖即成。彼此音義隔閡，無由正是。及後人材既多，能參加者較多，於是分工之制漸密。譯經之時，有義證者，正其譯義之真似。有總勘者，譯畢後，覆校其全文。常因求精密，不厭三復。故僧叡記羅什之譯《大品般若》曰："手執梵本，口宣秦言，兩譯異音，交辯文旨。……與諸宿舊五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之。……胡音失者，正之以天竺。秦言謬者，定之以字義。不可變者，即而書之。"《出三藏記》卷八。浮陀跋摩之譯《毗婆沙》也，沮渠蒙遜"於凉城内苑閑豫宫寺，請令傳譯理味沙門智嵩、道朗等三百餘人，考文詳議，務存本旨"。同書卷十。故當世之譯場如姚興之逍遥園，沮渠之閑豫宫，宋時之道場寺，元魏之永寧寺，規模當均不小。故其所譯亦可謂經細心推敲者矣。然譯場之組織發達最完，則俟至隋唐後也。

晉以後譯事，以是三因，確有進步。然主譯西僧，雖知華言，仍有阻隔。譯場組織亦非極精密。故大師如羅什，其弟子常批評其與華言大格。《出三藏記》卷十一僧叡《智論序》，卷八《思益序》。而今日取真諦所譯之法相諸論與玄奘所譯相較，取《解脱道論》與巴利文之《清净道論》相較，知其所譯固非極完善也。

茲依唐智昇《開元釋教録》列三國以來譯經數目如下：内有數部中國著述。

朝代	譯經人數	譯經部數	譯經卷數
曹魏	五	一二	一八

吳	五	一八九	四一七
西晉	一二	三三三	五九〇
東晉	一六	一六八	四六八
苻秦	六	一五	一九七
姚秦	五	九四	六二四
西秦	一	五六	一一〇
前凉	一	四	六
北凉	九	八二	三一一
劉宋	二二	四六五	七一七
南齊	七	一二	三三
梁	八	四六	二〇一
陳	三	四〇	一三三
元魏	一二	八三	二七四
北周	四	一四	二九
北齊	二	八	五二

佛典翻譯之最與我國有關係者，自爲胡梵譯漢。然本期亦間有由漢譯爲外國文者。(一)北魏曇無最著《大乘義章》，外國沙門菩提流支讀之，每加讚嘆，譯爲胡書，傳之西域。《伽藍記》。(二)北齊劉世清能通四夷語，爲當時第一。後主命之作突厥語翻《涅槃經》，以遺突厥可汗，勅中書侍郎李德林爲之序。《北齊書·斛律羌舉傳》。此二事亦佛教翻譯之佳話也。

第十三章　佛教之南統

劉裕篡位之歲(420 年)，在北魏道武帝拓拔珪即位之十二年。其後約二十年，元魏統一北方。自是成南北對峙之局者，幾將一百五十年。陳亡於五八九年。其間南北風化，顯有殊異。南方自永嘉衣冠南渡以來，繼承三國以來之學風。迨至宋初，士大夫仍尊玄談。《宋書》言羊玄保二子，太祖賜名曰咸、曰粲，謂玄保曰："欲令卿二子有林下正始餘風。"王微與何偃書曰："卿少陶玄風，淹雅修暢，自是正始中人。"《南史》言何尚之謂王球"正始之風尚在"。趙甌北論南朝習尚云："至梁武帝，始崇尚經學。然魏晉之習，依然未改，且又甚焉。風氣所趨，積重難返，直至隋平陳之後，始掃除之。"見《廿二史劄記》。詳察羅什、慧遠之後，南北佛學亦漸分途。南統偏尚義理，不脱三玄之軌範。而士大夫與僧徒之結合，多襲支道林。許詢。之遺風。佛陀跋多羅之在建業鬬場寺，宋僧弼與寶林書云："鬬場禪師，甚有大心，便是天竺王、何，風流人也。"《祐録》本傳。比佛教禪匠於輔嗣、平叔之風流，人士之所向可知。南朝佛法之隆盛，約有三時。一在元嘉之世，以謝康樂爲其中巨子，謝固文士而兼擅玄趣。一在南齊竟陵王當國之時，而蕭子良亦並奬勵三玄之學。一在梁武帝之世，而梁武亦名士篤於事佛者。佛義與玄學之同流，繼承魏晉之風，爲南統之特徵。爰本斯旨，述其大事，而以其他支節附見焉。南朝譯經亦不少，然少特要之關係。如晉末出《華嚴經》，至南北朝末年始盛行，且北人習之較多焉。

宋初諸帝與佛法

溯自兩晉，佛法隆盛以來，帝王間有崇奉釋教者，如東晉明帝、哀

帝、簡文、孝武爲其著者。恭帝深信浮屠道，鑄貨千萬，造丈六金像於瓦官寺，迎之步從十餘里。《晉書》本紀。宋高祖劉裕雄才大略，以布衣位至天子，雖聞其與僧人交遊，《高僧傳》謂其優禮慧嚴、僧導。然以戎衣定天下，未嘗獎挹佛法。史載晉安帝時冀州道人釋法稱告其弟子曰："嵩神言江東有劉將軍，漢家苗裔，當受天命。"《南史》本史、《建康實録》及《高僧傳·慧義傳》。此疑係劉裕篡位時勸進者所陳符瑞多條之一，然其假口於僧徒，亦可覘朝廷之頗重佛法也。

宋代佛法，元嘉時極有可觀。其時文人如謝、顔，康樂與延之。辯明佛理，所論爲神滅，爲頓漸，蓋均玄談也。而文帝一朝，亦爲清談家復起之世。帝雅重文教，思弘儒術，立四學：雷次宗主儒學，何尚之主玄學，何承天主史學，謝元主文學。此不但列玄學爲四科之一，而雷次宗乃慧遠弟子，何尚之則贊揚佛法者也。當時宰輔，如王弘、彭城王義康、范泰、何尚之，均稱信佛，皆一時名士也。而謝靈運、顔延之亦列朝班。元嘉以文治見稱，而佛家義學，固亦此文治之重要點綴也。

佛法既上流人士所提倡，寺塔之建造因益增多。元嘉中，都中造寺見於記載者已有十五。《建康實録》載竹林、清園、嚴林、永豐、南林、竹園上、定林及延壽八寺，《景定建康志》有能仁一寺，《至正金陵新志》有崇福、善居二寺，《高僧傳》有宋熙、天竺二寺，《比丘尼傳》有王國寺，《高僧傳》有靈味寺，均元嘉年中立。其不可考見者，當尤衆多。出家爲僧者，當亦更多。而其不守清規者，應亦不少。故元嘉十二年丹陽尹蕭摩之奏曰：

> 佛化被於中國，已歷四代。形像塔寺，所在千數。進可以繫心，退足以招勸。而自頃以來，情敬浮末，不以精誠爲至，更以奢競爲重。舊宇頹弛，曾莫之修。而各務造新，以自姱尚。甲第顯宅，於兹殆盡。材竹銅綵，糜損無極。無關神祇，有累人事。違中越制，宜加裁檢。不爲之防，流遁未息。請自今以後，有欲鑄銅像者，悉詣臺自聞，興造塔寺精舍，皆先詣所在二千石通辭，郡依事列言本州，須許報，然後就功。其有輒造寺舍者，皆依不承用詔書律，銅

宅林苑悉没入官。

書上，詔可。又沙汰沙門罷道者數百人。《宋書·天竺傳》。

據《高僧傳·釋慧嚴傳》所載，當京尹蕭摩之上書時，文帝曾以之詢侍中何尚之、吏部郎中羊玄保。尚之答言有曰：

渡江以來，則王導、周顗、庾亮、王濛、謝尚、郗超、王坦、王恭、《僧傳·慧持傳》引及。王謐、郭文、謝敷、戴逵、許詢及亡高祖兄弟、當指尚之曾祖充及準。王元琳昆季、范汪、甯之父。孫綽、張玄、殷顗，或宰輔之冠蓋，或人倫之羽儀，或置情天人之際，或抗迹烟霞之表。並禀志歸依，厝心崇信。文詳見《廣弘明集》。

據此，士大夫信教爲兩晉大法昌明主因之一。而佛理談玄，二方同趣，則又文人學士崇奉之由。而觀乎宋文帝當時謂何尚之曰：

三世因果，未辨厝懷。而復不敢立異者，正以卿輩時秀，率所敬信故也。

即此可知玄風清談既盛，佛教乃興。士大夫既以談理相尚，帝王亦不得立異。《高僧傳》又載時顔延之與慧嚴辯論，往復終日。帝笑曰："公等今日，無愧支、許。"支遁、許詢之談玄，顯猶爲宋代所仰望也。當日道俗所談議，偏於理論，其一爲白黑論之争，一爲形神因果問題，一爲頓漸之争，兹略陳於下。惟頓漸之争，待第十六章中述之。

白黑論之争

按佛法之廣被中華，約有二端：一曰教，一曰理。在佛法，教理互

用，不可偏執。而在中華，則或偏於教，或偏於理。言教則生死事大，篤信爲上。深感生死苦海之無邊，於是順如來之慈悲，修出世之道法，因此最重净行，最重皈依。而教亦偏於保守宗門，排斥異學。至言夫理，則在六朝通於玄學。説體則虚無之旨可涉入《老》、《莊》，説用則儒在濟俗，佛在治心，二者亦同歸而殊途。南朝人士偏於談理，故常見三教調和之説。内外之争，常只在理之長短。辯論雖激烈，然未嘗如北人信教極篤，因教争而相毁滅也。

釋慧遠，當世仰望之大師也。其談玄理，常兼内外。其所著述，間申同歸殊途之旨。已見第十一章。故在宋初，其弟子宗炳作《明佛論》云："孔、老、如來，雖三訓殊路，而習善共轍。"見《弘明集》。其友人謝靈運作《辨宗論》，折中孔、釋之言。詳後。而釋慧琳乃有《白黑論》之作。琳設爲白學先生、黑學道士之問答，論孔、釋之異同。於佛義則頗譏其剖析渺茫，去事實甚遠。終亦謂其與孔教雖同歸而實殊途。慧琳者，秦郡秦縣人。本姓劉，爲道淵弟子，住建業冶城寺，善諸經及《莊》、《老》。俳諧好語笑，長於製作，有集十卷。上見《僧傳・道淵傳》。《隋志》云，宋沙門釋慧琳集五卷，梁九卷，録一卷。注《孝經》及《莊子・逍遥篇》。見《宋書》九十七。性傲誕，頗自矜伐。詳《道淵傳》。夫琳既内外兼通，具晉宋清談家風格。又性驕慢，或甚薄於信心。故所作《白黑論》，殊不肯"忌經護師"，《弘明集》何承天《與宗炳書》中語。固無足怪。然琳之論旨，未嘗全反釋教。論文見《宋書》九十七。有曰：

> 愛物去殺，尚施周人。息心遺榮華之願，大士布兼濟之念。仁義玄一者，何以尚之。

琳以爲佛教仁慈，勸人遷善，與周、孔以仁義化天下者其方不同，其旨在挽救風俗則一。故釋、孔俱以遣情遣累爲目的，其善相同。故論又名《均善論》。夫二教既殊途同歸，因而六度可與五教並行，信順無妨與慈悲齊立也。

雖然習俗均未能以慈悲存心，更罕能息心滅累以遷善。佛法徒申述幽冥之途，來生之化，以愚黔首。不知生死之事，出視聽之外，周、孔疑而不辯，較爲得意。釋迦辯之，往往誣罔不實。

> 徒稱無量之壽，孰見期頤之叟？諮嗟金剛之固，安覩不朽之質？

而佛教叙地獄，使民懼其罪，敷天堂，則物歡其福。致天下之人，未見反躬克慾之行，而熱望來生之福利。是誠以貪慾教化百姓也。

> 且要天堂以就善，曷若服義而蹈道！懼地獄以勑身，孰與從理以端心！禮拜以求免罪，不由祇肅之意。施一以徼百倍，弗乘無恡之情。美泥洹之樂，生耽逸之慮。賛法身之妙，肇好奇之心。近欲未弭，遠利又興。雖言菩薩無欲，群生固已有欲矣。甫救交敝之氓，永開利競之俗。澄神反道，其可得乎！

利競之路既開，樸質之風日弛。

> 乃丹青眩媚彩之目，土木誇好壯之心。興靡廢之道，單九服之財。樹無用之事，割群生之急。致營造之計，成私樹之權。務權化之業，結師黨之勢。苦節以要厲精之譽，護法以展陵競之情。悲矣，夫道其安寄乎！

夫佛以仁濟滅慾爲懷，而其法末流所及，適得其反。釋慧琳者，蓋深燭此末流之蔽，而不覺其言之激切也。

《白黑論》首辯佛家空無之義，止言及人生無常之虚幻，而未了本性空寂之深意。其言有曰：

> 今析豪空樹，無傷垂蔭之茂。離材虚室，不損輪奐之美。明無

常，增其渴蔭之情，陳苦僞，篤其競辰之慮。此段文據《弘明集》宗炳《與何承天書》校正。

此蓋由琳未達佛學實相空虛之義，而妄以樹室相比。辭句雖麗，意旨全乖。由此言之，琳比丘者，究爲長於製作之文士，而非妙測幽微之哲人。蓋自魏晉中華教化與佛學結合以來，重要之事約有二端。一爲玄理之契合。一爲文字之表現。高僧如道安、慧遠、僧肇諸公，佛教玄談均已獨步，而文章優美，又足以副之。及至宋朝，頗有長於文學之僧人。慧觀探究《老》、《莊》，文名藉甚。元嘉初三月上巳車駕臨曲水宴會，命朝士賦詩，觀詩先成，文旨清婉。《高僧傳》本傳。支曇諦善屬文翰，集有六卷。本傳。僧徹一賦一詠，輒落筆成章。本傳。釋慧休善屬文，辭采綺艷，徐湛之與之甚厚，世祖命之還俗。本姓湯，位至揚州從事史。《宋書》七十一。又鍾嶸《詩品》有慧休。《隋志》著録，宋宛朐令《湯惠休集》三卷，梁四卷。凡此諸人，慧觀頗以玄理見稱，餘人則非於義學有殊奇之造詣。湯慧休僅爲文人。若慧琳者，實以才華致譽，而於玄致則未深入。夫清談之資，本在名理，而其末流則重在言語之風流蘊藉，文章之綺麗華貴。琳之品格，比之支、許，又已卑矣。

琳原爲廬陵王義真所知，曾與名士謝弘微交遊。《宋書》五十八弘微與琳共食事，在元嘉四年。義真好文籍，與謝靈運、顔延之及琳情好款密。嘗云："得志之日，以靈運、延之爲宰相，慧琳爲西豫州都督。"少帝景平二年，義真廢，顔、謝均被黜，琳或亦出都。疑東至虎丘。至元嘉十年前後，琳乃作《白黑論》。按《弘明集》)載宗炳《致何承天書》，言及《白黑論》，並稱承天爲何衡陽。何爲衡陽太守，係殷景仁爲僕射時。殷除僕射，在元嘉九年。一時僧人謂其貶黜釋教，欲加擯斥，賴文帝見論賞之，見《宋書》九十七。又何承天《致宗炳書》云，冶城慧琳道人作《白黑論》，乃爲衆僧所排擯，賴蒙值明主善救，得免波羅夷耳。《高僧傳·道淵傳》謂琳被斥交州，當未成事實。竟參權要，朝廷大事，皆與議焉。賓客輻湊，門車常有數十輛。四方贈賂相係，勢傾一時。《宋書》九十七。每召見，升獨榻。顔延之甚疾之，謂"三台之坐，豈可使刑餘居之?"上變色。據《宋書·顔延之傳》。事當在元嘉十七年之後。按琳作論成，何承

天亦甚相激賞，以送宗少文。宗復書斥琳之妄，與何往復辯難。何並作《達性論》亦誹釋教。顏延之亦詳與之辯。文均載《弘明集》中。顏固信佛教，其斥慧琳爲"刑餘"，疑亦向不滿其言論故也。按何與宗、顏之辯難，理論雖非一，而其首要問題在神靈之不滅。宗與何書中有云：

> 吾故罄其愚思，制《明佛論》，以自獻所懷，始成，已令人書寫。

故宗作此論，亦在慧琳造《白黑論》之後。《明佛論》又名《神不滅論》，或亦針對琳比丘而作也。

形神因果之辯論

宗少文以爲世多誕佛，咸以爲我躬不閱，遑恤我後。謂精神不滅，人可成佛，其事渺茫，於周、孔書典，又未明言。佛經之理，深可疑惑。不知中國君子，明於禮義而闇於知心。周、孔所述，於蠻觸之域，應求治之麤感，逸乎生表，則存而不論，故篤於始形，而略於終神。

> 今稱"一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神"者，蓋謂至無爲道，陰陽兩渾故曰一陰一陽也。自道而降，使入精神常有於陰陽之表。非二儀所究，故曰陰陽不測耳。君平之說，一生二，謂神明是也。見道藏本嚴君平《道德經指歸》卷八。若此二句，皆以明無，則何以明精神乎。

是故精神之理，亦間見於中華書卷。蓋世之疑結，首在闇於形神之別。夫積土爲五嶽，積水爲四瀆。然五嶽四瀆之神靈，雖託巖流，然山崩水竭，而不與俱亡。是故神固資形而生。神與形合，緣會而有。但合不同

滅，其理至明也。又群生之神，其極雖齊。而隨緣遷流，成麤妙之識。因神之本體，原無二致，故曰妙萬物而爲言也。又因隨緣接麤，乃令愚聖悠分。故堯、舜、桀、紂於識則有麤妙之别。若世人若稍滅其惡，漸修其善，則桀、紂可令含堯、舜之識矣。夫神之不滅，緣會之理，積習而聖，三者均至明之論也。

夫形神非一，故玄照者心與物絶。心物絶緣，則虚明獨運，故法身乃無身而有神。因此佛經謂諸法性空，如夢幻影響泡沫水月也。顔子知其如此，故處有若無，撫實若虚，不見有犯，而不校也。今觀顔子之屢空，則知有之實無矣。至若積習而聖，聖人者，雖或外贊儒玄之極，而内實禀無生之學。故老、莊之書，建言大道，實明神本於無生，空衆性以照極。廣成之言曰，"至道之精，窈窈冥冥"，即《首楞嚴》三昧矣。自宗少文觀之，佛家之法身與玄學之至道原無差異。故曰：

> 凡稱無爲而無不爲者，與夫"法身無形，普入一切"者，豈不同致哉！

《明佛論》之末，又申報應之理曰："萬化各隨因緣。"隨因緣即不能越宿命。《易》曰乾道變化，各正性命。含生之類，上則諸佛，下則蜎飛蠕動，皆乾坤六子之所一也。蓋天道至公，賢否雖殊，貴賤雖異，其致報一也。然則肫魚雖賤，性命亦各正於乾道。故殺生於前，受報於後。因此而儒家弘仁，而釋氏以去殺爲衆戒之首也。

宗少文以含識之屬，同有性命。何承天之《達性論》則以爲不然。其意謂天地非人不靈，三才同體，相須而成。故人能禀氣清和，神明特達，安得與飛沈蠉蠕並爲衆生哉！至於生必有死，形斃神散，猶春榮秋落，四時代换，奚有於更受形哉？至若漁獵有時，庖厨不邇，於衆生取之有時，用之有道，則所以順天時，受人用，而明仁道也。報施之説，未之前聞。承天之所不信也。

《達性論》所言與《明佛論》之旨針鋒相對。而顔延之與之辯言往復甚

苦。然何不信殺生受報。其論之根據，在謂人體仁義，不能比性於畜類。顏則謂得生之理，皆是陰陽。品量雖不同，禀氣那得異？二君之争點，蓋在人與萬物之差異也。而晉宋之間有羅含者，《晉書》九十二云，謝尚與爲方外之好。作《更生論》，則由萬物之有限，以證成人神之不滅。其論首曰：

> 善哉，向生之言曰："天者何？萬物之總名。人者何？天中之一物。"按現存郭氏《莊子·齊物論注》有曰："天也者，萬物之總名也。"《逍遥遊注》亦有此語。但天字下有地字。如羅氏所引出於向秀隱解此二篇注中，則可見向、郭二人各有一《莊子注》。而子玄並未竊取子期之書也。因此以談，今萬物有數，而天地無窮。然則無窮之變，未始出於萬物。萬物不更生，則天地有終矣。天地不爲有終，則更生可知矣。

又雖群生代謝，往復物化。然自然貫次，毫分不差。天地雖大，渾而不亂，故群神變化而不失其舊體。孫安國與羅書駁其説，以爲神明亦如形質，均可粉散，化爲異物。君章答言萬物非謂不化，但化者各自得其所，而歷然不亂。然則物化終而復始，應是無窮而長更。孫君之言蓋昧於自然之數也。

按孫盛字安國。死於晉時，則孫、羅之辯論，應在東晉之末葉。蓋自東晉以來，神形之争議雜作。阮脩不信鬼。阮瞻素執無鬼論。見《晉書》四十九。庾闡作《神不更受形論》。見《祐録》，今佚。《晉書》九十二載其吊賈誼辭有曰："夫心非死灰，智必存形，形託神用，故能全生。"云云。而據《高僧傳》所載，謂東晉時，異學之徒，咸謂心神有形，但妙於萬物，紛紜交諍，互相摧壓。竺僧敷乃著《神無形論》，以有形便有數，有數則有盡。神既無盡，故知無形矣。敷之所言，亦頗與羅含之旨相似。蓋敷以形之有盡而證神之無形。羅因萬物有數而執神之不滅也。遠公論不敬王者文中亦注重神不滅義，已見前章。

宋初争論繼起，宗少文作《明佛論》，與何承天辯《白黑論》，顏延之與何辯《達性論》。其主要争點，均爲神不滅。而范曄常謂死者神滅，欲

著《無鬼論》。《宋書》六十九。有任城彭丞亦作任彭城函，此從麗本。著《無三世論》，僧含作《神不滅論》以抗之。《僧傳》。而《弘明集》又載鄭鮮之之《神不滅論》，言亦詳盡，但無新義。鮮之，字道子，卒於元嘉三年。以上所陳，蓋均不出於元嘉之世。其時士大夫對於此之談論，可謂大觀。而自晉干寶作《搜神記》，世稱爲鬼之董狐。劉惔語，見《晉書》八十二。此後陶淵明有《搜神録》，《高僧傳序》言及。宋臨川王義慶有《宣驗記》及《幽明録》，太原王延秀有《感應傳》。延秀見《宋書》六十六《何尚之傳》。又據《禮志》，泰始中爲祠部郎。均摭採世俗之傳説，勒成專書。晉宋間此項書當不止此數，兹不詳考。則其時鬼神故事，固亦盛行於民間也。

此上諸書，不獨紀天神人鬼之異迹，且亦載因果之徵驗。夫報應之説，佛家之根本義。此亦爲晉宋間争論之一。慧遠、戴安公、周續之辯難，往復多番。宋初何承天作文質劉少府，謂因果之説，僅爲權教，勸人爲善，並非實有。何文並劉答書均見《廣弘明集》。卞湛作《報應論》，與范伯倫問答。《祐録》陸澄《目録》。袁粲作《蘧顔論》，示慧通，往反詰難。見《僧傳》。僧含作《業報論》。見《僧傳》。又，曇謊有《窮通論》，或亦論因果。而法愍因謝晦壞寺後遇禍，作《顯驗論》。《僧傳》。此皆在宋初也。《弘明集》載有譙王《論孔釋書》，亦係言因果之理，不見於周、孔典謨，希其門下作文酬答，張新安因有覆書。據嚴鐵樵《全宋文》所考，謂譙王即南郡義宣，新安即張鏡，是此事亦在宋代也。

世族與佛教

張鏡出自江南望族，當宋齊二代，張氏人才輩出，爲文學玄談之淵藪。晉侍中尚書吴國内史敞，有子知名者三人，曰裕，曰禕，曰邵。裕在元嘉元年任益州刺史，曾請長樂寺道闇爲戒師。《僧傳》。裕字茂度，謚恭子。《僧傳》謂吴郡張恭請僧詮還吴講説，不知即茂度否？有子五人，演、鏡、永、辯、岱。時稱張氏五龍。鏡位至新安太守。顔延之聽其言談清玄，

深爲心服。《南史》三十一。其答譙王《論孔釋書》，有“放華猶昏，文宣未旭”之句。可見其於佛法服膺之至。永亦名士，多才，常於京師婁湖苑立閑心寺，請道營居之。於梵敏則承風欣悦，於玄運則升堂問道。俱見《僧傳》。亦嘗請曇斌講。《僧傳·法安傳》。辯嘗爲吏部郎，僧旻爲沙彌時，辯曾稱異之。《續僧傳·僧旻傳》。《法苑珠林》載有《釋僧旻贊》，卷一百十五。《高僧傳》載有《曇鑑讚》，均出辯之手。岱亦曾諮稟釋僧隱之戒法。見《僧傳》，岱時在江陵。但《南史》本傳未載。張演之子緒，少知名。叔鏡比之樂廣，袁粲謂其有正始遺風。然緒與顔延之俱欽崇僧人慧亮、曇斌，每嘆“清言妙緒，將絶復興”。《僧傳》。齊建元元年駕幸莊嚴寺，緒亦在焉。上均見《南史》、《齊書》本傳。僧旻幼時，緒亦奇其爲人。而其子充爲吳郡太守時，亦表請旻至郡。《續傳》。永之子稷，出爲青、冀二州刺史，閉閣讀佛經，致禁防寬弛。《南史》、《梁書》本傳。永之孫率嘗與僧道超交往，見《續僧傳》。又張邵字茂宗，曾爲僧業在姑蘇造閑居寺。《僧傳》。其子敷好玄言，少時與宗少文談論。少文每欲屈，握麈尾嘆曰：“吾道東矣!”本傳。敷及從弟暢，常與僧詮交遊。詮死，爲作誄。當其父邵鎮襄陽，敷往從之。據《南史·邵傳》在元嘉七年。往聽道温講經，歸白父曰：“義解足以析微。”邵因躬往謁，方挹其神俊。《僧傳》。又張禕之子暢，擅文學，善談論，音韵詳雅，風儀華潤。曾爲若耶山敬法師作《誄》，《廣弘明集》。重僧籥之爲人。而荆州釋僧慧辯辭如流，與名士宗炳、劉虬善。暢至西土，造而請交焉。俱見《僧傳》。暢弟悦，亦有善稱，並與僧人道汪善。《僧傳》。暢子淹，爲東陽太守，逼郡吏燒臂照佛，民有辠，使禮佛，動至數千拜。《宋書·暢傳》。而淹之弟融，特爲有名。弱冠，道士陸修静贈以白鷺羽麈尾扇。與從兄弟充、卷、稷俱知名，時目爲四張。《南史》三十一。張氏自敷以來，並以理音辭修儀範爲事。至融風止詭越，見者驚異。其玄義無師法，而神解過人。高談鮮能抗拒。病卒，遺令使人捉麈尾，登屋復魂。言當左手執《孝經》、《老子》，右手執《小品》、《法華》。《齊書》、《南史》本傳。常與僧人交遊。《僧傳》有玄運、僧遠、慧基、法安、曇斐，《續僧傳》有法寵及僧旻。《弘明集》載其所作《門律》，有曰：“吾門世恭佛。”蓋自晉末以來，吳國張氏，

累世貴顯，而鏡、緒、敷、暢、融並以玄談擅名，奉佛著稱。南朝佛教於士大夫階級之勢力，以及其與玄學關係之密切，即此亦可知矣。

廬江何氏，自晉司空充，宋司空尚之，世奉佛法，並建立塔寺。語出《梁書·何敬容傳》。何充素媚佛。語出《世説》。其兄女爲晉穆帝皇后，亦建有寺，名何皇后寺。尚之尤奉法素謹。語見《宋書·袁粲傳》。其對宋文帝贊揚佛教，前已言及。尚之之孫點，容貌方雅，博通群書，善談論，與兄求隱於吳郡虎丘山。門世奉佛，嘗招勝侶及名德桑門清言賦詠，優遊自得。齊竟陵王子良極爲傾慕。點在法輪寺，子良就見之。點葛巾登席，子良欣悦無已，遺以嵇叔夜酒盃，徐景山酒鎗。見《南史》三十一。法輪寺蓋其祖尚之所造，故點常住焉。《僧傳·志道傳》，謂尚之請其居所造法輪寺。《南史·何點傳》言崔慧景好佛義。永元中反叛，逼點與談論。《齊書·慧景傳》，謂其反叛時，頓兵法輪前，對客高談。則崔何之談，亦在法輪寺也。點於僧遠投身接足，諮其戒範。在宋大明中徵君何默招僧大集，請僧印爲法匠。均見《僧傳》。傳中點亦作默，誤。又《于法開傳》，晉亦有何默，並廬江人。又曾自在吳中石佛寺建講。《南史》三十。點弟胤，曾入鍾山定林寺，聽内典，其業皆通。曾隱居會稽若邪山雲門寺。在吳居虎丘山西寺，講經論學。曾因周顒之勸告而斷血食。著作中有《注百法論》、法字疑衍。《十二門論》各一卷。見《南史》三十本傳。傳中並記其得智藏法師《大莊嚴經》事。《僧傳·智藏傳》亦載之，但稍不同。死時以田疇館宇悉奉衆僧。見《何敬容傳》。《僧傳》謂其與法安、曇斐爲友。又爲慧基、僧旻立碑。均見《僧傳》。又何尚之從孫敬容，捨宅東爲伽藍。趨權者因助財造構，敬容並不拒，故寺堂宇頗爲宏麗。時輕薄者因呼爲衆造寺。敬容重治道，頗詆清談玄虚之風，與其從兄點、胤善談名理者蓋異其趣也。

吳郡陸氏，亦爲望族。宋有陸澄，少好學，博覽無所不知，宋明帝曾勑其撰《法論》，搜集漢末以來，關於佛教著作，共成百又三卷，分十六帙。《祐録》十二。澄與陸慧曉，契重釋僧若，深相待接。見《續傳》。慧曉亦吳人，晉太尉阮玄孫，數世爲侍中。時人方之金、張二族。廬郡何點、吳郡張融、陳郡謝朏、瑯琊王融，並相推重。而同郡張緒推許爲江東裴樂。凡此諸人，並係出世族，雅重清談，又均與釋子有交涉。則其時所

欣賞之佛教性質可知矣。慧曉之子倕亦甚知名，擅文辭，曾爲書與兄任，答梁武帝問神滅義，見《弘明集》。並《和昭明太子鍾山解講》，《廣弘明集》。爲慧初禪師製墓碑。《續傳·慧勝傳》。於僧旻深爲崇敬。爲太子中庶時，儐從到房，旻稱疾不見，倕欣然曰："此誠弟子之所望也。"人皆推倕之愛名德也。《續傳》。由此可見倕於佛徒，固不只文字上因緣也。吳人又有陸杲，素信佛法，持戒甚精。釋法通隱息鐘阜，杲與陳郡謝舉、尋陽張孝秀並策步山門，禀其戒法。見《僧傳》。著《沙門傳》三十卷。慧皎《高僧傳·序》曾述及。與弟煦均曾奉答《梁武帝神滅勅》，《弘明集》。子罩則於簡文在雍州撰《法寶聯璧》時曾參與其役者數歲。上引除註明者外，均見《南史》四十八。

汝南周氏，宋初以貴戚顯。周朗於明帝時上書中，曾亟言佛教之流弊。見《宋書》本傳。其族孫顒，乃晉周顗之裔。初隨益州刺史蕭慧開入蜀。時有沙門法紹，本巴西人。顒隨惠開還都，招紹同下，後居於山茨精舍，顒所造也。《南齊書》本傳、《僧傳·法度傳》。宋明帝頗好言理，以顒有辭義。引入殿内，親近宿直。帝所爲慘毒之事，顒不敢顯諫，輒誦經中因緣罪福事，帝亦爲之小止。見本傳。顒於帝前不談名理而説罪福，《僧傳》謂乃從僧瑾之勸告也。《僧瑾傳》曰：及明帝末年，頗多忌諱，故涅槃滅度之翻，於此暫息。凡諸死亡、凶禍、衰白等語，皆不得以對。因之犯忤而致戳者，十有七八。瑾每以匡諫，恩禮遂薄。時汝南周顒，入侍帷幄。瑾嘗謂顒曰："陛下比日所行，殊非人君舉動。俗事諷諫，無所復益。妙理深談，彌爲睽緩。唯三世苦報，最切近情。檀越倘因機候，正當陳此而已。"帝後風疾，數加針灸，痛惱無聊，輒召顒及殷洪等説鬼神雜事以散胸懷。顒乃習讀《法句》、《賢愚》二經，每見談説，輒爲言先。帝往往驚曰："報應真當如此，亦寧可不畏！"因此犯忤之徒，屢被全宥。蓋瑾之所因，爲得人也。元徽初，出爲剡令。請慧基法師講説。顒素有學功，特深佛理。及見基訪覈，日有新異。《僧傳·基傳》。而剡人釋慧斐，本基弟子，綜達《方等》深經，兼覽《老》、《莊》、儒、墨，顒及子捨並結知音之狎。《斐傳》。時沙門慧約亦在剡，顒側席加禮。《續傳·約傳》。齊初爲山陰令，後還都，受文惠太子之知遇。竟陵王總校玄釋，定其虛實，於法雲寺建豎義齋，以法護爲標領，顒與阮韜、阮晦並虛心禮待。《續傳·護傳》。法寵、法雲均齊梁僧人

之望，顒並與交。均見《續傳》。齊釋慧隆善於清論，顒目之曰："顒公蕭散森疏，若霜下之松竹。"《僧傳·隆傳》。又爲慧約在鍾山雷次宗舊館造草堂寺，亦號山茨。按《弘明集》顒《難張長史門論》自稱"周剡山茨歸書少子"。按周爲剡令，少子乃張融之字，周作書時，即在草堂寺也。屈知寺任。寺蕭條物外，約有終焉之託。顒嘆曰："山茨約至，清虚滿世。"《續傳·約傳》。顒日常蔬食，雖有妻子，而獨居山舍。時何胤亦精信佛法，無妻妾。文惠太子問顒，"卿精進何如胤？"顒曰："三塗八難，共所未免。然各有其累。"太子曰："所累伊何？"對曰："周妻何肉。"見本傳。蓋其題目人物，言辭應變，均清談者之風度。顒重《般若》三論，菲薄《成實》，著《三宗論》，事詳下第十八章中。顒子捨亦占對辯捷。捨之從子弘正，與弘正之弟子張譏，並爲梁、陳二代之玄學清談家，亦俟於後詳之。

南朝世族，首推王、謝。晉司徒王導，獎進僧徒，於江東佛法之興隆頗有關係。子六人：悦、恬、洽、協、劭、薈。薈信佛。洽最知名，常與僧人交遊。洽之子珣、珉亦均學兼玄釋。劭之子謐，爲司徒，曾致書羅什問教義，與遠公爲友。而羲之、獻之等，司徒導之從弟廙之後也。其信仰修持，遵天師道。然其談玄理，亦與僧人交遊。諸人與佛教有關之事迹，已散見於前。及至宋初，司徒王弘乃珣之子，導之曾孫也。常與謝靈運辯頓漸義，並以書示竺道生。《廣弘明集·辨宗論》。與范泰聞僧苞論議，嘆其才思。《僧傳》。其從弟練於《五分律》譯出時爲檀越。佛馱什執梵，智勝爲譯，道生、慧嚴參正。《僧傳》。弘之從子王微，好學，善屬文，解音律，知術數，稱賞道生，比之郭林宗，爲之立傳。《僧傳·竺道生傳》。弘之子僧達，幼時亦曾與沙門周旋，慧觀嘆美其文義。《宋書》本傳。曾延僧遠居衆造寺。弘之從弟華，幼時遇難，隨沙門釋曇冰得免。《宋書》、《南史》本傳。華之從父弟琨，曾請曇機居會稽嘉祥寺，寺至有名，華、琨之祖薈所立也。《僧傳》又有王裕爲僧詮立碑，當即《南齊書》王秀之祖父，亦瑯琊臨沂人。《高僧傳》末載《答王曼穎書》，有曰"王秀但稱高座"，似亦同爲一人。而劭之曾孫景文名彧。美風姿，好言理，少與陳郡謝莊齊名。本傳。《僧傳·道慧傳》曰："時王彧原作或，當係彧誤。辯三相義，大聚學僧。慧時

年十七，便發問數番，言語玄微，詮牒有次。”而《釋法瑗傳》謂“瑗時談《孝經》、《喪服》。刺史王景文往候，正值講《喪服》，問論數番，稱善而退”。則景文誠亦善談者也。景文從子奂及奂子肅，亦均與僧人交遊。《僧傳・法匱志道傳》。奂於釋氏，實自專至。見《南齊書》四十九。與奂同在南齊時之王元長，融則弘之曾孫，能文藻，富才辯，與釋法雲爲莫逆之交。《續傳》。作有《法樂辭》十二章，載於《廣弘明集》中。集中又有《栖玄寺聽講畢遊邸園應司徒教詩》。又宋司徒弘之弟曇首，有子僧綽、僧虔。僧綽之子儉在齊爲名宰相。《僧傳》言其待法瑗若師，爲僧遠製碑文，曾延僧宗講《涅槃經》。僧旻扣問連環，言皆摧敵，儉以之比竺道生。又曾請慧約講《法華》、《大品》。《南齊書・周顒傳》謂會王儉講《孝經》未畢，舉曇濟自代。但《廣弘明集》載阮孝緒《七録序》，謂王儉撰《七志》，仙釋載於篇而不在志限。又謂王先道而後佛，蓋所宗有不同也。據此則儉專信者道，於佛則或僅賞其玄致。於延僧人所講之經爲《涅槃》、《法華》、《大品》，可以知矣。又《續僧傳・僧若傳》曰：瑯琊王斌，守吴，每延法集。還都謂知己曰：“在郡賴得若公言謔，大忘衰老，見其比歲放生爲業，仁逮蟲魚，講説雖疏，津梁不絶，何必滅迹巖岫，方謂爲道，但出處不失其機，彌覺其德高也。”此或即《南史・陸厥傳》著《四聲論》之王斌。僧虔之子慈、志、揖、亦作楫。彬、寂等俱官於齊、梁時。志、揖、彬及慈之子泰、志之子緝、揖之子筠以及瑩、暕、琳等，均晉司徒導後裔，皆有書奉答梁武帝問神滅論勅，載《弘明集》中。《續僧傳・慧開傳》，謂王慈昆季並與開爲友。揖之子筠最爲有名，能文章，沈約嘆爲不及。奉勅爲釋寶誌作碑文，文辭麗逸。《藝文類聚》載其《開善寺碑》、《草堂寺約法師碑》。《廣弘明集》載其《與長沙王别書》云：“尋法城之遊，逗祇園之聚，翹心讚嘆，無以譬説。”此蓋讚長沙王法事之盛。《與東陽盛法師書》云：“弟子恨此樊籠，迫兹纓鏁，無由問道，撫躬如失。”《與雲僧正書》曰：“弟子宿值善因，早蒙親眷，外書所謂冥契神交，内典則爲善友知識，來歲夏中，欲請講説。”云云。《續傳》謂《法雲墓誌》爲筠所作。今日讀所作文辭，其向道慇懃，至爲真摯。及至陳代，僕射王克，中書王固，均瑯琊王景文之裔。《續僧傳》謂其於釋智

脱並申北面。按王氏自司徒導以來奉佛教，世世不絶。王筠爲梁武帝勅答神滅論致書法雲，有曰："弟子世奉法言，家傳道訓。"蓋非虚言也。瑯琊王廙之後則有羲之曾孫出家名道敬。見《僧傳》。又釋法開之友人有王峻，亦廙之後，見《續傳》。

陳郡謝氏之名人，與佛教常生因緣。晉時謝鯤及其從子安石、萬、石三公並其孫玄有關於佛教之事，已散見於前。玄之孫靈運，事下詳。靈運之孫超宗，與慧休道人來往，《南齊書》本傳。爲釋道慧作碑銘。《續傳》。曾孫茂卿嘗參與開善藏師之捨身大懺。《續傳》。萬之曾孫弘微，與慧琳爲友。《宋書》本傳。其子莊，雅重梵敏。《僧傳》。莊子瀹，稱許慧超。《續傳》。瀹子覽，延僧旻講經。《續傳》。覽弟舉，敬事法通，爲之製墓碑。《僧傳》。謝氏世居烏衣巷，舉湛深佛理。宅内山齋泉石甚美，梁時遂捨以爲寺，故名爲山齋寺。而建康城外之永豐寺，則宋元嘉四年謝方明所建也。上見《南朝佛寺志》。謝氏之最有名者爲靈運。康樂之生平實與南朝佛法有甚深之關係，因詳述之。

謝靈運

康樂一生常與佛徒發生因緣。曾見慧遠於匡廬，與曇隆遊嶀嵊，與慧琳、法流等交善。著《辨宗論》，申道生頓悟之義。又嘗注《金剛般若》《文選注》引之，又見《廣弘明集・金剛經集注序》。與慧嚴、慧觀等修改大本《涅槃》。近日黄晦聞先生論康樂之詩，謂其能融合儒、佛、老，可見其濡染之深。兹考其事迹之特與佛教有關者爲年表如下：關於再治《涅槃》、作《辨宗論》年歲之考證，見下第十六章中。

晉孝武帝太元十年生。

晉安帝義熙元年三月，瑯琊王後爲恭帝。受命爲大司馬，以康樂爲參軍。同年五月，劉毅爲豫州刺史，鎮姑熟，愛才好士，當世名流莫不輻凑。康樂當亦經延致。毅與其叔祖謝鯤交結。

義熙七年四月，劉毅兼江州刺史，命其親將趙恢領千兵守尋陽。康

樂或於此時亦到尋陽，並入山見遠公。

義熙八年四月，詔以劉毅爲荆州刺史。毅割豫州文武，江州兵力萬餘人自隨。九月至江陵。康樂如未於七年到尋陽，此次當隨毅道出江州。毅在此調度軍兵，當稍逗留。康樂因得遊山見遠公。《高僧傳・慧遠傳》曰："陳郡謝靈運負才傲俗，少所推崇，及一相見，肅然心服。"云云，事當在此時。按遠公於元興元年立誓往生，在謝到江州前十一年。世傳遠公不許謝入蓮社，恐無此事。又據謝之《佛影銘序》，謂遠公令僧人道秉遠宣意旨，令謝作銘。此時謝在京。則遠公非十分鄙夷康樂者。義熙十三年遠公卒。謝爲作誄，載《廣弘明集》中。又東林寺立遠法師碑，其銘謂出康樂手筆，序則張野作，載《佛祖統記》中。參看陳舜俞《廬山記》。

同年十月，劉裕率師至江陵討毅，破之，毅死。十一月，裕至江陵，毅府參軍申永勸裕貫叙門次，顯擢才能。裕從之，因辟名士。康樂爲太尉參軍。

九年二月，裕東下，係兼程而進。康樂或隨行。當其道出江州，自不能見慧遠，即見亦不久。

十年，康樂在京。先是慧遠於廬山立臺圖佛影，令其弟子道秉遠來命作銘。是年或九年之末，謝作銘並序成。法顯曾親禮佛影，於九年秋冬達建業。康樂得與晤談，故序中言及。

宋武帝永初元年，范泰建祇洹寺，立佛像。致書康樂，請爲作讚。謝作三首，其從弟惠連亦作一首。

永初三年七月，康樂出守永嘉郡，徧遊名山水，同行有諸道人。謝於在郡時作《辨宗論》。

少帝景平元年秋，康樂稱疾去職。後移居會稽。先是有曇隆道人者，初居匡山石門香爐峰，六年不下嶺，後在上虞徐山。迨康樂謝病東山，時來從遊，同涉嶱嵊，共二年。道人逝世，謝爲作誄文，有曰："緬念生平，同幽共深。相率經始，偕是登臨。開石通澗，剔柯疏林。遠眺重疊，近矚嶇嵚。事寡地閑，尋微探賾。何句不研？奚疑弗析？帙舒軸卷，藏拔紙襞。問來答往，俾日餘夕。"此中"開石通澗"等句，頗可證《宋書》

謝伐木開徑之事爲不虛，而觀其謂“問來答往”，證以謝遊永嘉作《辨宗論》之往復問答，可見謝與僧人交好非徒事閑遊也。又據康樂《山居賦》自注，稱有曇隆、原本作降。法流二法師，辭恩愛，入山絶緣，魚肉不入口，糞掃必在體。此蓋頭陀行。謝遇之東山石門瀑布，相與以西方爲期，並恨相見之晚。按《高僧傳·僧鏡傳》有道流，或即此法流。

文帝元嘉三年，徵謝爲秘書監。

元嘉五年，康樂假東歸，後免官。

元嘉三年至五年，約在此年中，范泰致書生、觀二法師，言及當時義學僧之信泥洹。時道生居青園寺。

元嘉五年至六年，約在此年中，道生被擯，出居虎丘。

元嘉七年，道生徙居匡廬。此據《祐録》。會稽太守孟顗表陳謝有異志。康樂馳詣闕，上表自陳。表中言居東已三年。文帝不罪之。是時《涅槃》大經至建業，慧嚴、慧觀與康樂改治之。詳下第十六章。按唐元康《肇論疏》上云：“謝靈運文章秀發，超邁古今。”如《涅槃》元來質樸，本言“手把脚蹈，得到彼岸”，謝公改云“運手動足，截流而度”。又《僧傳·慧叡傳》云：“陳郡謝靈運篤好佛理，殊俗之音，多所達解。乃諮叡以經中諸字並衆音異旨，於是著《十四音訓叙》，條列梵漢，昭然可了，使文字有據焉。”康樂長於著作，兼解方音，故參與修治。謝抵京後，文帝以爲臨川内史。康樂之郡，道遊匡廬。後得罪徙廣州。

元嘉十年，康樂被殺於廣州，年四十九。

元嘉十一年冬十月庚子，竺道生卒於廬山。

康樂一代名士，文章之美，江左莫逮。沈約《宋書》本傳語。雖性情褊激，常與世齟齬。然因其文才及家世，爲時所重。故《涅槃》之學，頓悟之説，雖非因其提倡，乃能風行後世，但在當時，謝氏爲佛旨揄揚，必有頗大之影響。夫康樂著《辨宗論》申頓悟，而江南各地皆有論列，詳下第十六章。亦可見其於佛法之光大固有力也。惟康樂究乏剛健之人格，於名利富貴不能脱然無慮，故雖身在山林，心向魏闕，心懷晉朝，而身仕宋帝。其於佛教亦只得其皮毛，以之爲談名理之資料，雖言得道應需慧業，

而未能有深厚之修養，其結果身敗而學未成。中國文人之積習，可引爲鑑戒者也。

顏延之與靈運以詞章齊名，頗習佛理。著有《通佛影迹》、《通佛頂齒爪》、《通佛衣鉢》、《通佛二叠不燃》、《妄書禪慧宜諸弘信》、《與何彥德論感果生滅》、《與何承天辯達性論》、《廣何彥德斷家養論》並《與何書》，又著有《離識觀》與《論檢》。附《答或人問》，以上均見陸澄《法論目録》。《高僧傳・慧嚴傳》有曰：

> 時顏延之著《離識觀》及《論檢》。帝命嚴辯其異同，往復終日。帝笑曰公等今日無愧支、許。

按《宋書》延年本傳謂其於武帝前問周續之三義。續之雅仗辭辯，延之每折以簡要。既連挫續之，還自敷釋，言約理暢，莫不稱善。又《高僧傳・慧亮傳》曰：

> 顏延之、張緒眷德留連。每嘆曰："安、汰吐珠玉於前，斌、曇斌。亮慧亮。振金聲於後。清言妙緒，將絶復興。"

由此言之，當時名士之所以樂與僧人交遊，社會之所以弘獎佛法，蓋均在玄理清言，延年所稱許之慧亮，著有《玄通論》。與支、許、安、汰之世無以異也。

朝廷與佛教

宋文帝頗崇文治，觀其聽顏延年、慧觀議論，而迴想支、許遺風，又於竺道生逝後，延請法瑶、道猷等辯頓漸義，則其於玄談佛理，亦所欣尚。但南朝諸帝除宋文及梁武父子外，均不善教理。對於弘法，不過

一方以功德求福田，一方於僧徒冒濫則加以裁制。兹撮南朝對於釋教之大事，分十項略陳之。至若齊時執政之蕭子良，及梁武父子，則因其特別重要，當於後另詳之。

一曰八關齋。此謂齋日奉行八戒。南朝所行大概係根據支謙所譯之《齋經》。如晉郗超《奉法要》所述，約與支譯同。蓋即五戒加三：一爲不著華香脂粉，不爲歌舞倡樂；一爲不卧好床，捐除睡卧，思念經道；一爲過中不食。有時以華粉與歌舞分爲二。而以過中不食爲主，以八事輔之。齋時最重要之事，首爲蔬食。《宋書》八十九云：

> 孝建元年，世祖率群臣並於中興寺八關齋。中食竟，愍孫即袁粲。别與黄門郎張淹更進魚肉食。尚書令何尚之奉法素謹，密以白世祖。世祖使御史王謙之糾奏，並免官。

次爲過中不食。如《毗婆沙論》云："夫齋者以過中不食爲體。"《僧傳·竺道生傳》云：

> 後太祖設會，帝親同衆御於地筵下食良久，衆咸疑日晚。帝曰："始可中耳。"生曰："白日麗天，天言始中，何得非中！"遂取鉢便食。於是一衆從之。莫不嘆其樞機得衷。

南朝所以奉行八關齋者，例爲興善。故郗超《奉法要》曰：

> 齋者普爲先亡，設齋意亦在追薦亡人。據《南史》本紀孝武帝孝建元年於中興寺八關齋，係在文帝諱日。現在知識親屬，並及一切衆生，皆當因此至誠，各相感發，心既感發，則終免罪苦。是以忠孝之士，務加勉勵。良以兼拯之功，非徒在己故也。

《廣弘明集》載沈約《述僧中食論》云：

人所以不得道者，由於心神昏惑。心神所以昏惑，由於外物擾之。擾之大者，其事有三：一則勢利榮名，二則妖妍靡曼，三則甘旨肥濃。(中略)禁此三事，宜有其端。何則？食之於人，不可頓息。其於情性，所累莫甚。故推此晚食，併置中前。自中之後，清虛無事。因此無事，念慮得簡。在始未專，在久自習。於是束以八支，紆以禁戒。靡曼之欲，無由得前。榮名衆累，稍隨事遣。故云，往古諸佛過中不餐。此蓋是遣累之筌蹄，適道之捷徑。而或䴡謂止於不食，此乃迷於向方，不知厥路者也。

南北朝以五戒相當於仁義禮智信，見《顔氏家訓》。奉行五戒，則可化民成俗。故《弘明集》載何尚之答宋文帝語有曰：

百家之鄉，十人持五戒，則十人淳謹。百人修十善，則百人和睦。傳此風教徧於守内，則仁人百萬矣。夫能行一善則去一惡，去一惡則息一刑。一刑息於家，則百刑息於國，則陛下言坐致太平是也。

當時朝廷所以常行八關齋者，要皆欲止惡修善，以致太平也。

二曰建寺塔。晉簡文帝即位造波提寺。《建康實録》。其後宋齊梁陳四代常有帝王造寺。宋文帝、造天竺寺、報恩寺。孝武帝、造藥王寺、新安寺。明帝、湘東寺、興皇寺。齊高帝、建元寺。武帝、齊安寺、禪靈寺、集善寺。梁武帝、簡文帝、下詳。陳後主大皇寺。各有建造。梁武所建最多，亦最壯麗。此外則有宋明帝之湘宫寺。《南史・虞愿傳》曰：

帝以故宅起湘宫寺，明帝爲湘東王時所居宅第。備極奢麗。以孝武莊嚴寺刹七層，大莊嚴寺，孝武時路太后造。欲起十層浮圖而不能，乃各立五層。新安太守巢尚之入見。帝問曰："卿至湘宫寺未？此是我大功德。"愿侍側曰："此皆百姓賣兒貼婦錢所爲，罪高浮圖，何

功德之有!”帝大怒。

又《南史·天竺國傳》云:

孝武寵姬殷貴妃薨,爲之立寺。貴妃子子鸞封新安王。故以“新安”爲寺號。前廢帝殺子鸞,乃毁廢新安寺及天寶、中興諸寺,驅斥僧徒。明帝踐祚,勅令修復。

而《張融傳》云:

宋孝武起新安寺,僚佐多儭錢帛。融獨儭百錢。帝不悦。

據此則立寺所以造功德,或爲亡人造福。且有臣僚儭錢之舉也。參看《南朝佛寺志》。

三曰造像。南朝帝王所造寺數當甚多。但當時記載亡佚,後世追述又多附會,自甚難考。至帝王造像,更不易詳。兹僅就僧祐《法苑雜緣原始集目録》《出三藏記》十二。摘録其有關者於下:

《宋孝武皇帝造無量壽金像記》

《宋明皇帝造丈四金像記》在永明七年,沈約製文,載《廣弘明集》。

《宋明帝齊文皇文宣造行像八部鬼神記》文皇即文惠太子。

《齊武皇帝造釋迦瑞像記》

《皇帝造純銀像記》皇帝,梁武帝也。

佛像亦有用玉造者。如《雜緣目録》有《宋明帝陳太妃造白玉像記》,文見於《廣弘明集》,出沈約手,在永明四年。又《南齊書》云,永明七年越州獻白珠,自然作思維佛像,帝爲之起禪靈寺,《祥瑞志》。並傾金寶施焉。語出《蕭子良傳》。逮東昏侯淫侈,剥此寺寶珥、莊嚴寺玉九子鈴及外國佛寺面光相,以作潘妃殿飾。《南史》。可見南朝寺像之奢侈矣。東昏所爲,當亦因其信道教。按北朝造像,類用石質。南朝帝王鑿石造像,似無所聞。即民間亦不多。

即此亦可見風土之殊異也。佛教功德建立寺像而外，尚有鑄鐘，造磬，造經藏，藥藏，爲舍利作金藏等，玆均不詳考也。

四曰法會。南朝帝王之信佛者，多於佛寺設齋，又嘗於宮殿設四部無遮大會，或無礙法善會。會中帝或親行講經説法，大赦天下，並且爲之改元。又常行懺悔，如梁武帝爲簡文帝多疾，作涅槃懺。簡文有謝啓，載《廣弘明集》。梁武又常行大般若懺、金剛般若懺。陳宣帝行勝天王般若懺。文帝作法華懺、金光明懺、大通方廣懺、虚空藏菩薩懺、方等陀羅尼懺、藥師齋懺、婆羅大齋懺。俱有文，載《廣弘明集》。懺法各有所禮之佛，而於其所依之經，頂戴受持。懺常在大會中行之。如陳文帝於無礙大會中，設婆羅大齋。見《廣弘明集》所載懺文。而所設齋會中，文筆類出諸名手。如齊竟陵王所造之《經唄新聲》及王僧孺之《唱導文》是也。《唱導文》者，乃在唱導説法時禮佛發願懺悔之文。《續僧傳》法韵、寶巖傳，均言及僧孺導文。又或設會爲皇帝授戒。如《南史》天監十八年，武帝受戒。

五曰捨身。法會中禮佛施僧，以求福田。施僧而設有所謂千僧會，百僧齋。《廣弘明集》。沈約《南齊皇太子禮拜願疏》，又《千僧會願文》，均可參看。而南朝君臣所行之捨身，則最爲有名。所謂捨身者，如《廣弘明集》載沈約《捨身願疏》曰：

> 兼捨身資服用，百有十七種，微自損撤，以奉現前衆僧。

又《南齊文惠太子解講疏》云：

> 敬捨寶軀，爰及輿冕，自纓以降，凡九十九物。

又《南齊南郡王捨身疏》云：

> 敬捨肌膚之外，凡百十八種。

又《續高僧傳·智藏傳》曰：

> 天監末年春，捨身大懺，招集道俗。并自講《金剛般若》以爲拯悔。唯留衣鉢，餘者傾盡，一無遺餘。

是則捨身施佛，謂捨身資服用，其多少不同。但《廣弘明集》載陳文帝《無礙會捨身懺文》云：

> 奉爲七廟聖靈，奉爲皇太后聖御，奉爲天龍鬼神幽冥，空有三界，四生五道六趣，若色若想，若怨若親，若非怨親，徧虚空，满法界，窮過去，盡未來，無量名識，一切種類，平等大捨，弟子自身，及乘輿法服，五服鑾路，六冕龍章，玉几玄裘，金輪紺馬，珠交纓絡，寶飾莊嚴，給用之所資待，平生之所玩好，並而檀那，咸施三寶。

據此則捨身者，於捨資財之外，並捨自身。前引《文惠太子疏》亦言敬捨寶軀。所謂捨自身者，乃自願入寺執役。故《北山録·異學篇》言及梁武帝。有注云：

> 三度捨身入寺，與衆爲奴。

而《南史·武帝本紀》云，中大通元年，帝幸同泰寺，設四部無遮大會。"上釋御服，披法衣，行清净大捨。以便省爲房，素床瓦器，乘小車，私人執役。"參看同書太清元年所載。所謂捨身，即帝王躬自爲僧衆執役。《南齊書》謂竟陵王集衆僧，於賦食行水，或躬行其事。但國不可以無君，故群臣必以錢奉贖。《南史》言梁武帝捨身後，群臣以一億萬錢奉贖皇帝菩薩大捨，僧衆默許。百辟詣寺東門，奉表請還，臨宸御極，三請乃許。《廣弘明集》載陳江總所作《群臣請陳武帝懺文》，言因皇帝捨身，群臣死請於衆

僧前。文有曰：

> 天下何依，群臣莫奉。宗廟社堂，有廢彝則。弟子不勝狼狽之功，謹捨如干錢、如干物，仰儭三寶大衆，奉贖皇帝及諸王所捨，悉還本位。

按帝王捨身後，又由群臣奉贖，事頗可怪。但據《法顯傳》，謂竭叉國王作五年大會，供養都畢。王乃以種種財寶，沙門所須之物，共諸群臣，發願布施。

> 布施僧已，還從僧贖。

可知捨身還贖，事源西方。此乃開大會時之通則，而非中國帝王之所創。中華法事威儀，應大都有所本。不出經傳，必得之西來僧之口說。惜今日已不能一一溯其本源也。

六曰沙門致敬王者。沙門向例不跪拜王者，與中國禮俗不合。因而東晉以來，常有令致敬之事。成帝時，庾冰始創議，令沙門致敬，後桓玄又述其義，並不果行。宋孝武帝大明六年九月，使有司奏議令僧拜王者，有司答宜致敬。其文有曰：《高僧傳·僧遠傳》。

> 夫佛法以謙儉自牧，忠虔爲道。不輕比丘，遭人必拜。目連桑門，遇長則禮。寧有屈膝四輩，而間禮二親，稽顙耆臘，而直骸萬乘者哉。故咸康創議，元興載述，而事屈偏黨，道挫餘分。今鴻源遙洗，群流仰鏡，九仙贐寶，百神從職。而畿輦之内，含弗臣之氓。階席之間，延抗禮之客。懼非所以澄一風範，詳示景則者也。臣等參議，以爲沙門接見皆當盡虔禮敬之容。依其本俗，則朝徽有序，乘方兼遠矣。

《廣弘明集》謂當時此制既行，“刳斮之虐，鞭顔皴面而斬之人，不勝其酷也”。則奉行詔令之嚴可知。然景和之中，此制又寢。語見《僧傳》，參看《宋書・天竺傳》。

至齊武帝，又有令沙門於帝前稱名，不得稱貧道事。《高僧傳・法獻傳》云：

> 時暢玄暢。與獻二僧，皆少習律檢，不競當世。與武帝共語，每稱名而不坐。後中興僧鍾於乾弘殿見帝，帝問鍾所宜。鍾答：“貧道比苦氣。”帝嫌之。乃問尚書王儉：“先輩沙門與帝王共語何所稱？預正殿坐不？”儉答：“漢魏佛法未興，不見記傳。自僞國稍盛，皆稱貧道，亦預坐。及晉初亦然。中代有庾冰、桓玄等皆欲使沙門盡敬，朝議紛紜，事皆休寢，宋之中朝亦頗令致禮，而尋竟不行。自爾迄今，多預坐而稱貧道。”帝曰：“暢、獻二僧，道業如此，尚自稱名，况復餘者！抱拜則太甚，稱名亦無嫌。”自爾沙門皆稱名於帝王，自暢、獻始也。

梁武帝時，朝臣議御座唯天子所昇，沙門一不需預，爲釋智藏所呵，乃止。《續僧傳・智藏傳》。

七曰沙汰僧人。常人於信佛教多徒懷求福自利之心，因而乏革心浄性之想。貪淫穢雜，恒利用社會之供養。在上者奬勵殷勤，在下者遂驕奢自恣。故自晉桓玄以來，嘗有下詔料簡沙門之事。玄教令及慧遠答書，均見《弘明集》中。宋文帝元嘉十二年丹陽尹蕭摹之奏言：“寺像奢競，無關神祇，有累人事。請自今以後，有欲鑄銅像及興造塔寺精舍，加以限制。”詔可。時又沙汰沙門罷道者數百人。孝武帝大明二年，有曇標道人與羌人高闍謀反。上因下詔沙汰。後有違犯，嚴加誅坐。非戒行精苦，並使還俗。但事竟未果行。詳《宋書・天竺傳》。前廢帝亦有驅僧毁寺之事。亦見《天竺傳》。齊武帝時，丹陽尹沈文季沈於昇明二年爲丹陽尹。奉道排佛，乃建義符僧局，責僧屬籍，欲沙簡僧尼。天寶寺釋道盛時爲僧主，力行抗拒，

曾上書武帝論之，載《弘明集》中。事得寧息。詳《僧傳・道盛傳》。而帝曾使僧正法獻、玄暢東往三吳沙簡僧尼。《僧傳・法獻傳》。帝宴駕，遺詔有曰："顯陽殿玉像諸佛及供養具如别牒，可盡心禮拜供養之。應有功德事，可專在中。自今公私皆不得出家爲道，及起立寺塔。以宅爲精舍，並嚴斷之。唯年六十，必有道心，聽朝賢選序，已有别詔。"《南齊書》本紀。陳後主即位未久，下詔書言及：凡僧尼道士，挾邪左道，不依經律，並皆禁絶。《陳書》本紀。

八曰僧官。朝廷因端肅僧紀，避免冒濫，乃有僧官之設。其詳已不可攷。惟知姚興始立僧官。但晉朝則無所聞。見《僧史略》"立僧正"條。《僧傳・僧䂮傳》，叙姚興立䂮爲僧正之事曰：

> 自童壽入關，遠僧復集，僧尼既多，或有愆漏。興曰："凡夫學僧，未偕苦忍，安得無過？過而將極，過遂多矣。宜立僧主以清大望。"因下書曰："大法東遷，於今爲盛。僧尼已多，應須綱領，宣授遠規，以濟穨緒。僧䂮法師學優早年，德芳暮齒，可爲國内僧主。僧遷法師禪慧兼修，即爲悦衆。法欽、慧斌共掌僧録，給車輿吏力。"䂮資侍中秩傳詔羊車各二人。遷等並有厚給，供事純儉，允愜時望，五衆肅清，六時無怠。至弘始七年，勅加親信仗身白從各三十人。僧正之興，䂮之始也。

《續僧傳・僧遷傳》則謂晉氏始置僧司，不知何所據。其在南朝，亦有僧官之設，惟設置年代未可詳考。京師上有都邑大僧正，次爲都邑大僧都。《續傳・慧晅傳》。僧正或亦稱都邑僧主。僧傳・道温傳。而《僧傳》謂齊慧基，德被三吳，聲馳海内，乃被勅爲僧主，掌任十城。又謂齊永明中勅法獻、玄暢同爲僧主，分任南北兩岸。指秦淮河兩岸。則内外僧職所管轄地方大小不同。僧官之立，意在端正紀綱，《續僧傳・僧遠傳》。沙簡二衆。《僧傳・法獻傳》。僧人訟事，悉依佛戒處斷，不由國法科罪，並由僧官及寺主執掌。參看《廣弘明集》瑗律師《與梁朝士書》並《續傳・瑗傳》。僧司均用

僧人。亦有所謂白衣僧正。《續傳·智藏傳》載梁武欲自爲白衣僧正，可參看。唐法琳《辯正論》謂梁時曾設功德局主及都功德主，其職不詳。

九曰延僧至郡。南方朝廷人士出守外郡，嘗延請名僧至郡。宋代此風甚盛。如孟顗爲會稽太守，請曇摩密多同遊，爲之建立寺塔。又嘗約畺良耶舍至郡，未果。譙王義宣鎮荆州，請求那跋多羅俱行，安置辛寺。顔竣出爲東揚州刺史，携慧静俱行。王奂出鎮湘州，携僧志道同遊。上見《高僧傳》。陳晉安王伯恭於釋慧覺深加禮異，出爲湘州刺史，並請講衆，南行弘演。《續傳》。《宋書·張邵傳》載江夏王義恭，就文帝求一學義沙門。會張敷將還江陵入辭，文帝令以後車載往。謂曰："道中可得言晤。"敷不奉詔，上甚不悦，據此則帝王亦曾獎勵外方臣工延款僧人也。按招僧均意在講説，故所請者均長於義理之沙門也。

十曰僧尼干政。朝廷人士，既信奉釋教，僧人遂間得因受敬信而干與政事。宋文帝時，釋慧琳参與朝政，權重一時，前已言之。此外則比丘尼與政治發生關係亦頗重要。此則因后妃信佛，故得以出入宮禁，其事情雖暗昧，但史傳亦間有所紀載也。

諸王與佛教

尼媪出入宮禁及貴人閨閾，爲劉宋政治上頗顯著之事。《宋書·武二王傳》，謂義宣"白皙，美鬚眉，長七尺五寸，腰帶十圍，多蓄嬪媵，後房千餘，尼媪數百"。而柳元景討義宣、臧質等檄文亦曰："姬妾百房，尼僧千記。"見《質傳》。《宋書·后妃傳》載江湛讓婚表中，叙公主之驕横，曰："尼媪競前。"又曰："尼媪自倡多知，務檢口舌，其間又有應答問訊，卜筮師母。"宋世祖時周朗上疏，亦嘆當時佛徒之腐敗，有曰："復假麤醫術，託雜卜數，延姝滿室，置酒浹堂。"《周朗傳》。又道育變服爲尼，逃匿東宮。《二兇傳》。王國寺尼法净出入彭城王義康家，與沙門法略助孔熙先謀逆。《范曄傳》。《比丘尼傳·德樂傳》云："王國寺尼法净、

曇覽染孔熙先謀，人身窮法，毁壞寺舍。”則尼出入宫府之事實也。《比丘尼傳》又謂文帝於寶賢尼深加禮遇，孝武雅相敬待，明帝賞接彌崇，是帝王供養尼僧之證。《南史》：宋後廢帝乘露車，無鹵簿，往青園尼寺。則帝王亦且親幸尼寺。宋武帝蕭皇后家素事佛。《宋書·蕭東開傳》。后之信佛，雖無記載，然其侄思話《僧傳·僧徹傳》。及思話子慧開《僧傳》《道汪傳》、《邵碩傳》及《宋書》本傳。均信佛。文帝袁皇后及皇太子劭、公主，均爲曇摩密多設齋桂宫，請戒椒掖。參候之使，旬日相望。潘貴妃施地建東青園寺佛殿。《比丘尼傳·業首尼傳》。路淑媛亦信佛。孝武帝生母，路昭皇太后，見《僧傳·道温傳》。孝武帝大明二年因曇標作亂，下詔沙汰沙門。但因諸寺尼出入宫掖，交關妃后，此制竟不行。《宋書·天竺傳》。路昭皇太后，當與有力也。齊梁陳諸代后妃信佛，少見記載。但齊阮淑媛疾篤，諸僧行道。《南史》四十四。少帝微聞有人謀廢立，以問蕭坦之。坦之以爲“諸尼師母”所言。則僧尼在宫禁妄自進言，梁永康公主、丁貴嬪從僧祐受戒，見《僧傳》。在齊梁之世，亦有其事也。

南朝王子頗多信佛，宋有臨川王道規，《僧傳·道照傳》，見下引。嗣子義慶，《僧傳》畺良耶舍、道儒、道冏傳，《尼傳·景暉傳》。江夏王義恭，《僧傳》慧益、曇穎、弘充及《續傳·僧旻傳》，又《尼傳·慧濬傳》。衡陽王義季，《僧傳》法恭、曇光傳。彭城王義康，《僧傳·曇遷傳》。《宋書》本傳，賜死時自謂“佛法自殺不復得人身”，遂不肯自戕。南郡王義宣，《僧傳·慧璩傳》。廬陵王義貞，《宋書》六十一記其與慧琳善。建平王弘《僧傳·法瑶傳》。子景素，《僧傳·僧隱傳》。巴陵王休若，山陽王休祐，《僧隱傳》。竟陵王誕，《法願傳》。豫章王子尚。《僧璩傳》。齊有文惠太子及竟陵王，下詳。豫章文憲王嶷《齊書》本傳記其於後堂安佛像及供養外國二僧。《續傳·智藏傳》可參看。《尼傳·慧緒傳》。及其子子範、卒於招提寺僧房。子顯、閱《南齊書》可證其信佛。《廣弘明集》載其御講《大般若經序》。子雲、死於顯雲寺，《廣弘明集》載其《玄圃園講賦》。子暉，聽重雲殿講《三慧經》。上均見《南史》四十二。臨川王映，長沙王晃，《續傳·曇准傳》。宣都王鑑，死時正行八關齋。晉安王子懋，七歲禮拜，上均見《南史》。始安王遥光僧傳·法度傳。及巴陵王昭胄。《續傳·僧旻傳》，《尼傳·法宣傳》。又《祐録》十二載有巴陵王《法集目

録》。及至梁代，武帝諸子多知佛法。下詳。其兄弟輩有臨川王弘，《南史》五十一，弘因釋惠思得避難，參看《僧傳・僧祐傳》，《續傳・僧伽婆羅傳》。安成王秀，《南史》卷六十二言秀於荆州立王居寺，參看《續傳・慧超傳》。南平王偉，《南史》載其信佛，精玄學，《僧傳・僧祐傳》。鄱陽王恢，《南史》言其就僧治目疾，參看《僧傳・保誌傳》。始興王憺。《金石萃編》二六碑，謂其深信大道，又《僧傳・明達傳》。其侄輩有長沙王業《梁書》二十三謂其信佛。及子韶，《續傳・洪偃傳》。衡陽王元簡，《僧傳・曇斐傳》及《尼傳・法宣傳》。桂陽王象，《續傳・慧澄傳》。其孫有大球。《梁書》四十四。陳代則有晉安王伯恭。《續傳・慧覺傳》。新安王伯固，鄱陽王伯山，新蔡王叔齊，《續傳・智聚傳》。始興王叔陵。《南史》記其刺血寫《涅槃經》。凡此諸王，或稱信佛，或謂與僧人有一度因緣也。

皇子宗室因宫闈中帝王后妃之媚佛，耳濡目染，幼時即有感受。宋時道照善於唱導，音吐嘹亮，洗悟塵心。《僧傳》云：

> 宋武帝嘗於内殿齋。照初夜略叙“百年迅速，遷滅俄頃，苦樂參差，必由因果，如來慈應六道，陛下撫矜一切”。帝言善久之。齋竟，别儭三萬。臨川王道規從受五戒，奉爲門師。

《比丘尼傳・净賢傳》云：

> 宋文皇帝善之。湘東王彧齠齔之年，眠好驚魇，勅從净賢尼受三自歸，悸寐即愈。帝益相善。

《僧傳・僧瑾傳》云：

> 少帝準順帝即位時年只十一歲。從受五戒。豫章王子尚崇爲法友。

《僧祐傳》云：

今上梁武帝。深相禮遇。凡僧事碩疑，皆敕就審决。年衰脚疾，敕聽乘輿入内殿，爲六宫受戒。其見重如此。開善智藏法音慧廓皆崇其德素，請事師禮。梁臨川王宏，南平王偉，儀同陳郡袁昂，永康定公主，貴嬪丁氏，並崇其戒範，盡師資之敬。

《梁書》四十四云：

建平王大球……性明惠夙成。初侯景圍京城，高祖素歸心釋教，每發誓願，恒云："若有衆生應受諸苦，悉衍身代。"當時大球年甫七歲，聞而驚謂母曰："官家尚爾，兒安敢辭！"乃六時禮佛，亦云："凡有衆生應獲苦報，悉大球代受。"

諸王幼時已受宫内佛教之影響。及年稍長就學，更染士大夫信佛之風，因而不但奉法虔敬，且間精於玄理。按東晉會稽王昱與名僧支道林等交遊，及即帝位，甚獎佛理。凡南朝帝王即位，年歲稍長知文學者，靡不獎勵佛學，並重玄理。宋宜都王義隆，年十四，博涉經史，善隸書。宋武帝使名僧慧觀與之遊，見《觀傳》。及即位爲文帝。孝武帝即位時年二十四歲，亦稍有文才。明帝爲湘東王時，好讀書，愛文義。均頗信佛，而文帝、孝武且於玄談亦特加提倡。如頓漸義。此則因與士大夫往還，而頗知當世所注意之理論也。宋臨川王義慶愛好文義，晚年奉養沙門。觀其所作《世説》八卷，其醉心魏晉清流之風尚，可以想見。及至齊朝，文惠太子、豫章王嶷、竟陵王子良均篤信釋教，並重義理。故佛學盛極一時。竟陵王領導名流，尤爲大法之功臣也。

齊竟陵王

竟陵文宣王蕭子良於劉宋禪讓之際，齊高帝頗爲倚重。武帝時進位

司徒，少有清尚，傾意賓客。才雋之士，皆遊集其門。開西邸，在鷄籠山。多聚古人器服以充之。范雲、蕭琛、任昉、王融、蕭衍、梁武帝。謝朓、沈約、陸倕並以文學尤見親待，號曰八友。柳惲、王僧孺、江革、范縝、孔休源亦預焉。集學士抄五經百家，依《皇覽》例爲《四部要略》。與文惠太子甚相友悌，常共招致名僧講説佛法。計其所敬禮之僧尼見於《高僧傳》、《比丘尼傳》者極多。其最有名者有玄暢、始弘《華嚴經》，竟陵亦重此經，並行華嚴齋法。僧柔、慧次、請其抄《成實論》。慧基、曾注《法華經》。王曾手書此經。法安、曾注《净名》，王亦著《維摩義略》。法度、棲霞寺之開山祖。寶誌、神僧。法獻、僧祐、智稱、道禪、均律師。法護、法寵、僧旻、智藏梁時名僧。等。齊、梁二代之名師，罕有與其無關係者。常抄，《華嚴》、《大集》諸經律凡三十六部。《南齊書》本傳謂當時道俗之盛，江左未有也。永明七年二月二十日，王集善聲沙門於京邸，造《經唄新聲》。爲當時考文審音之一大事。四聲學説成立於永明之世，與此有關。詳民國二十三年四月《清華學報》陳寅恪《四聲三問》。

子良敬信甚篤。數於邸園營齋戒，大集衆僧，至賦食行水，或躬親其事，世頗以爲失宰相體。《南齊書》本傳。作華嚴齋、龍華會并道林齋。嘗捨身放生施藥，手書佛經七十一卷。又供養佛牙。《祐録》十二著録其《佛牙記》，參看《僧傳・法獻傳》及《珠林》十二。其平生所著弘法文字，梁時集爲十六帙，一百十六卷。目載《祐録》卷十二。奉戒極嚴。著有《僧制》一卷。又作《清信士女法制》三卷，並以示朝臣。《藝文類聚》七七載王融《謝示法制啓》。自名爲净住子。净住子之名，係因永明八年感夢而得。詳見《廣弘明集》道宣《統略净住子序》。著有《净住子净行法門》二十卷。道宣略爲一卷，載《廣弘明集》中。瑯琊王融爲之作頌。並"開筵廣第，盛集英髦，躬處元座，談叙宗致"，聽者雲集。其旨在"制御情塵，增長善根"。詳道宣序。因其奉佛首重修行，故頗以爲與孔教之旨相合。謂内外之教，其本均同。故在上位者宜信大法，以道化物。《弘明集》載其《與孔稚珪書》，自言"司徒之府，本五教是勸"。於端正人心，甚爲注重。故《齊書》本傳亦曰："子良勸人爲善，未嘗厭倦，以此終致盛名。"竟陵王者，乃一誠懇之宗教徒也。

但文宣於佛教義理亦頗致力提倡，曾注《遺教經》一卷，著《維摩義

略》五卷，《雜義記》二十卷，《祐録・竟陵王法集録》均著録。同書又有《會稽荆雍江郢講記》一卷，及《西州法雲小莊嚴普弘寺講》並《述羊常弘廣齋》，共一卷，均可證子良甚重講筵。王於西邸招致學人文士，詳究玄宗。如荆州隱士劉虬，精佛理，長製作，述善不受報、頓悟成佛義，注《法華》，講《涅槃》、大小品，子良作書招之。書載《廣弘明集》中。並使庾杲之作書致劉(見同書中)，書中叙西邸講學之情況曰：

君王卜居郊郭，縈帶川阜。顯不徇功，晦不標迹。從容人野之間，以窮二者之致。且弘護爲心，廣敷真俗。思聞繫表，共剖衆妙。

至若延致名僧講説，則常見於《僧傳》。《廣弘明集》沈約《竟陵王發講疏》有云：

乃以永明元年二月八日置講席於上邸，集名僧於帝畿。皆深辨真俗，洞測名相。分微靡滯，臨疑若曉。同集於邸内之法雲精廬。演玄音於六宵，啓法門於千載。濟濟乎，實曠代之盛事也。

《續傳・法護傳》云：

齊竟陵王總校玄釋，定其虚實。仍於法雲寺建竪義齋，以護爲標領。

又《法申傳》云：

(竟陵王)永明之中，請二十法師弘宣講授。

《智藏傳》云：

太宰文宣王建立正典，紹隆釋教。將講《净名》，選窮上首，乃招集精解二十餘僧。

《祐録》十一載《略成實論記》云：

齊永明七年十月文宣王招集京師碩學名僧五百餘人，請定林僧柔、謝寺慧次法師於普弘寺迭講。

據此則南齊講席甚盛，多出文宣之護持。又按《續傳・慧超傳》云：

齊永明中竟陵王請智秀法師與諸學士隨方講授，西至樊、鄧。

則竟陵王且使名僧四方傳教，其用心可謂弘矣。又據《略成實論記》曰：

公每以大乘經淵深……而近世陵廢，莫或敦修。棄本逐末，喪功繁論。指《成實論》。

子良蓋服膺大乘空理。觀其重視《净名》，亦可以證。而《成實》之式微，《三論》之復興，亦導始於此。見下第十八章。子良之學，首以大乘玄理爲本。故平生盛弘講説，志在“總校玄釋，定其虛實”。次以洗心滅累爲用。故勸人爲善，期於以道化物。前者以釋、老並談，後者視釋、孔同重也。

夷夏之争

按《時非時經》後有《記》曰：

被褐懷玉，深智作愚。外如夷人，内懷明珠。千億萬劫，與道同軀。

是記爲凉州道人于闐城中所寫。未詳年代。夫華人奉佛，本係用夷變夏。及至魏晉，佛教義學與清談玄學同以履踐大道爲目的。深智之夷人與受教之漢人，形迹雖殊，而道軀無别。自無所謂華戎之辨。由凉州道人在于闐城中寫漢文經典之事觀之，東西文化交相影響，可謂至深。而讀其後記，則更可測知魏晉玄佛同流，必使夷夏之界漸泯也。

但魏晉以來雖因玄佛二家合流，而華戎之界不嚴。然自漢以後，又因佛道二教分流，而夷夏之争以起。西晉道士王浮作《化胡經》，提出此問題。晉宋之際，道教之勢力逐漸確立，教會之組織、經典之造作整理均已具有規模。北朝道教勢力由寇天師而光大，遂有太武世之法難。南方佛道之争亦漸烈。晉簡文帝時，尼道容反對清水道師王濮陽。見《尼傳》。宋時沈攸之刺荆州，普沙簡沙門。《尼傳・慧緒傳》。攸之在荆州曾有道士陳公昭，貽以天公書。攸之當信道教者也。齊初丹陽尹沈文季奉黄、老，欲沙汰僧尼。又於天保寺設會，令道士陸修静與僧道盛議論。《僧傳》。因二教之鬥争，而雙方僞造經典，以自張其教。道士所根據者爲《化胡經》、《西昇經》等。僧人亦唱月光童子及三聖化導之説。月光童子故事，見於《申日經》。三聖化導之説，見於《塚墓因緣四方神咒經》與《清净法行經》。蓋皆於晉宋間發見而流行者也。詳《國學季刊》四卷二號王維誠《老子化胡説考證》。及至宋末，道士顧歡乃作《夷夏論》以黜佛。爲宋齊間二教上之一大事。論見《南齊書》五十四。

北朝道佛之争根據在權力。故其抗鬥之結果，往往爲武力之毁滅。南方道佛之争根據爲理論。而其争論至急切，則用學理謀根本之推翻。南朝人士所持可以根本推翻佛法之學説有二。一爲神滅，一爲夷夏。因二者均可以根本傾覆釋教。故雙方均辯之至急，而論之至多也。

自漢時牟子述或人之問，即譏信佛者之用夷變夏。晉世王浮作《化胡經》，亦持華戎之辨。其後朝臣奏疏，道俗論著，常有所争辯。而震

動一時之著作，則爲顧歡之《夷夏論》。顧歡，字景怡，一字玄平，吳興鹽官人。好黄、老，通解陰陽書。爲數術，多效驗。卒時在南齊初。其作《夷夏論》，在劉宋末葉。時袁粲爲司徒。初歡以佛道二家互相非毁，乃作此論。雖會同二教，而意黨道。謝鎮之、明帝時散騎常侍。朱昭之、謙之之父，吳郡錢塘人。朱廣之字處深，吳郡錢塘人，才理精詣，臨川王常侍。均著論難之。司徒袁粲亦託爲道士通公作駁，文見《南齊書》。通公或曰慧通。但慧通另作有《駁夷夏論》。僧人慧通與僧愍亦有駁議。除袁粲文外，均載《弘明集》中。而明僧紹之《正二教論》，亦對顧論而作。《通載》謂周顒亦有駁論。

顧歡雖謂孔、老、釋同爲聖人，然其執夷夏之界以黜佛則甚明。如曰：

> 端委搢紳，諸華之容。剪髮曠衣，群夷之服。擎跽磬折，侯甸之恭。狐蹲狗踞，荒流之肅。棺殯槨葬，中夏之風。火焚水沉，西戎之俗。全形守禮，繼善之教。毁貌易性，絶惡之學。

又曰：

> 今以中夏之性，效西戎之法。既不全同，又不全異。下棄妻孥，上絶宗祀。嗜欲之物，皆以禮伸。孝敬之典，獨以法屈。悖禮犯順，曾莫之覺。弱喪忘歸，孰識其舊？且理之可貴者道也，事之可賤者俗也。捨華效夷，義將安取？若以道邪，道固符合矣。若以俗邪，俗則大乖矣。

其答袁粲之文有曰：

> 又夷俗長跽，法與華異。翹左跂右，全是蹲踞。故周公禁之於前，仲尼誡之於後。又佛起於戎，豈非戎俗素惡邪？道出於華，豈非華風本善邪？

顧玄平之要旨在根據中、印國民性之殊異，而言西方之教不可行於中國。至謂印土俗惡，華風本善，則疑本出於《化胡經》。按漢代所傳，稱印人不殺伐，未言風俗不良。至晉以後，乃有其説。《後漢紀》言身毒俗修浮圖道，不殺伐，弱而畏戰。並言其内屬之後，因漢人之姦猾無行者來居，遂詐謀滋生，習俗以壞。此當爲漢代之傳説。但晉時《化胡經》謂"胡人剛而無禮"。見《笑道論》所引。又《北山録》五引王浮《化胡經》云："胡人凶獷，故化之爲佛，令髡赭絶嗣。"又吳支謙《維摩經》云："此土人民剛强難化。"則《化胡經》之言疑採佛經所傳，而過甚其辭。《正誣論》誣佛者申《化胡經》説，謂"其俗父子聚麀，貪婪忍害，昧利無耻，侵害不厭，屠裂群生"。《後漢書·西域傳》雖亦言天竺人弱，"修浮圖道，遂以成俗"。然其《贊》則謂其人"不率華禮，莫有典書，若微神道，何恤何拘"。此外在范蔚宗之前，桓玄難王中令，亦言"六夷驕强，非常教所化。故大設靈奇，使其畏服"。與范同時之何承天答宗少文，亦謂華戎自有不同。"何者？中國之人，禀性清和，含仁抱義，故周、孔明性習之教。外國之徒，受性剛强，貪欲忿戾，故釋氏嚴五科之戒。"均見《弘明集》。謝康樂亦以爲華夷性殊，故孔釋立教有異。詳見《廣弘明集·辨宗論》。顧歡之論，全用斯義。故其辨二教曰：

> 尋聖道雖同，而法有左右。始乎無端，終乎無末。泥洹仙化，各是一術。佛號正真，道稱正一。一歸無死，真會無生。在名則反，在實則合。但無生之教賒，無死之化切。切法可以進謙弱，賒法可以退夸强。佛教文而博，道教質而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言華而引，道言實而抑。抑則明者獨進，引則昧者競前。佛經繁而顯，道經簡而幽。幽則妙門難見，顯則正路易遵。此二法之辨也。聖匠無心，方圓有體。器既殊用，教亦異施。佛是破惡之方，道是興善之術。興善則自然爲高，破惡則猛勇爲貴。佛迹光大，宜以化物。道迹密微，利用爲己。優劣之分，大略在兹。

顧本信道，其説上溯出自王浮，自不足怪。及齊世有道士假張融作《三

破論》，詆毁佛法，極爲無理。但其言曰："此三破之法，入國破國，入家破家，入身破身。不施中國，本止西域。"因"胡人無二，疑是仁字。剛强無禮，不異禽獸，不信虚無，老子入關，故作形像以化之"。又云："胡人麤獷，欲斷其惡種。故令男不娶妻，女不嫁夫。"其大意仍指佛教爲"滅惡之術"，與顧歡之旨無異也。論出，劉勰、釋僧順作文駁之。約在同時，釋玄光作《辯惑論》，亦痛斥道教之妄。上均見《弘明集》。

本末之争

魏晉以來，學問之終的，在體道通玄。曰道，曰玄，均指本源。三玄佛法均探源反本之學。釋、李之同異，異説之争辯，均繫於本末源流之觀念。黨釋者多斥李爲末。尊李者每言釋不得其本。而當時又常合玄佛爲道家，以别於周、孔之名教。道訓與名教之同異，亦爲本末之别。因均是本末之争，故須僞造故事，以定其先後。道士曰：孔子曾學於老聃，而浮屠亦在其教化之列。佛家曰：老子聞道於竺乾古先生。古先生者，佛也。《弘明集·正誣論》。又曰："佛遣三弟子震旦教化：儒童菩薩，彼稱孔丘；光净菩薩，彼稱顔淵；摩訶迦葉，彼稱老子。"道安《三教論》引清净《法行經》。僧順《釋三破論》亦引之。因是而自道教言，則老氏之教理本玄虚，而其入關教胡者，乃形像之化。見劉勰《滅惑論》，及僧順《釋三破論》。自佛家言，則釋迦實達空玄無形之真境，而五千文只於導俗。神仙張陵，更爲下劣。《滅惑論》。范泰及謝靈運，皆稱"六經典文，本在濟俗爲政。必求性靈真奥，豈得不以佛經爲指南耶?"《僧傳·慧嚴傳》引宋文帝語。明僧紹作《正二教論》，謂釋迦所發乃"窮源之真唱"，周、孔、老、莊乃"帝王之師"。又謂"經世之深，孔、老之極"，"神功之正，佛教之弘"。又言"佛明其宗，老全其生。守生者蔽，明宗者通"。故孔、老之教，可以"資全生靈，而教域中"。佛氏"超宗極覽，尋源討源"，真能通玄體道，明乎天人之際矣。此明惟佛能窮源盡性，而僅許孔、老爲善權救物也。

張融《門律》，以爲“道也與佛，逗極無二。寂然不動，致本則同”。周顒難之，意謂《般若》法性，《老子》虛無，爲本一末殊，本末俱異耶？若謂本一，則佛、老必有一爲本，一爲末。若謂本末俱異，則將有二本耶？是二教之先後，仍爲本末之争。而周氏之意，《老子》之虛無實不及佛法之即色非有。本固無二，致本者釋而非李。是本末之辨，固猶爲有無之分也。參看第十八章《三宗論》條。

又一本之説，玄學佛法之所同信。魏晉以來，玄談佛法所求者道，道一而矣。故劉勰之言曰：“至道宗極，理歸乎一。妙法真境，本固無二。”《滅惑論》。蕭子良曰：“真俗之教，其致一耳。”《與孔中丞書》。孔稚珪曰：“推之於至理，理至則歸一。置之於極宗，宗極不容二。”《答蕭司徒書》。明山賓曰：“教有殊途，理無二致。”《答勑問神滅論》。朱昭之曰：“苦甘之方雖二，而成體之性不二。”《難夷夏論》。顔延之曰：“天之賦道，非差戎華。人之稟靈，豈限外内？”《庭誥》，上均見《弘明集》。信佛之劉虬曰：“自極教應世，與俗而差。神道救物，稱感成異。玄圃以東，號曰太一。罽賓以西，字爲正覺。東國明殃慶於百年，西域辯休咎於三世。希無之與修空，其揆一也。”《祐録・無量義經序》。道士孟景翼作《正一論》曰：“《寶積》云，佛以一音廣説法。《老子》云，聖人抱一以爲天下式。一之爲妙，空玄絶於有境，神化贍於無窮。爲萬物而無爲，處一數而無數。莫之能名，强號爲一。在佛曰實相，在道曰玄牝。道之大象，即佛之法身。”《南齊書・顧歡傳》。梁武帝《會三教詩》曰：“窮源無二聖。”《廣弘明集》。沙門慧琳作有《均善論》。居士沈約作有《均聖論》。蓋自玄風飈起，殊途同歸之説即大盛。故向子期以儒道爲壹，應吉甫謂孔、老可齊。謝靈運《辨宗論》語。袁弘《後漢紀》之論，皇侃《論語》之疏，均常合名教自然爲一。非佛徒一方之言也。《梁書・徐勉傳》曰：“勉以孔、釋二教殊途同歸，撰《會林》五十卷。”夫“心源本無二，學理自歸真”。《廣弘明集》智藏《和武帝會三教詩》。是謂同歸一本。但心之感受不同，見理深淺殊異，故救物之方，行化之迹，各有殊異。明其本者，直探心性之源。循其迹者，各設方便之術。前引《三破論》，謂老明虛無，佛僅形像。孫綽《喻道論》，謂“周、

孔教極弊，佛教明其本”。二者各尊其所信之道，謂能達心源之本，而鄙他教爲末。至若道士孟景翼，謂佛之法身即《老》之大象。宗炳《明佛論》言無爲而無不爲，即法身無形，普入一切。是均言本只有一，而二教均了達此本也。謝靈運作《辨宗論》，謂佛主一極，孔言能至，合之而有頓悟之説。此則截短取長，合二者而明新義。説雖新奇，然其認兩教一體，固甚顯然也。

魏晉玄學以《老》、《莊》爲大宗。聖人本無，故《般若》談空，與二篇虚無之旨，並行不悖，均視爲得本探源之學。周、孔聖人，雖亦體無。然各教乃帝王行化之術，遂常視爲支末。劉宋以後，儒學漸昌，且受朝廷之獎勵。士大夫玄談所資亦不僅瀨鄉，兼及洙泗。然時人所研讀之材料雖不同，然其談儒術仍沿玄學之觀點，與王弼注《周易》、何晏解《論語》固爲一系。梁世皇侃作《論語集解義疏》。其行文編制，頗似當世佛經注疏。而其稱聖人無夢，見卷四。則佛典本有其説。弋釣之解卷四。見於慧遠之書。《答何鎮南書》。論者謂其直“刻畫瞿曇，唐突洙泗”。黄侃《漢唐玄學論》。又其引繆播曰：“學末尚名者多，顧其實者寡。回則崇本棄末。”卷三。此蓋以顏回之所以崇本者，在其心“屢空”，而空者猶虚也。言聖人體寂，而心恒虚無累。此承何晏之説，見卷六。又解“顏回不違如愚”有曰：“自形器以上，名之爲無，聖人所體也。自形器以還，名之爲有，賢人體之。”卷一。似乎皇疏之意，以爲顏子賢人，庶幾乎以無爲體。但心復爲未盡，故仍不超於形器之域也。總之，此仍爲本末有無之辨，而以虚無爲本，則仍是玄學。故就此疏觀之，則所討論之中心問題，釋孔固亦同也。

五朝之所謂本末，略當後世之所謂體用，前已言之。見第八章。本末既爲當世所討論之中心問題，故他種之争論，往往牽涉及此。慧遠論沙門不致敬，謂求宗體極者不順化。蓋“幽宗曠邈，視聽之外，不變之體，超乎世表。故可抗禮萬乘，高尚其事”。其論沙門袒服，亦就求宗不順化立論。鄭道子反對踞食，與沙門書有云：“夫聖人之訓，修本祛末，即心爲教，因事成用。未有反性違形，而篤大化者也。”此均本末體用之

説也。至若《夷夏論》，謂“聖道雖同，而法有左右”，“佛是破惡之方，道是興善之術”。則夷夏之道本固相同，而其異者方法之支末耳。

本末之分，内學外學所共許。而本之無二，又諸教之所共認。此無二之本，又其時人士之所共同模擬追求。模擬未必是，追求未必得。但五朝之學，無論玄佛，共以此爲骨幹。一切問題，均繫於此。因此玄學佛教固爲同氣，其精神上可謂契合無間。其時之佛玄合一，而士大夫之所以與義學僧人交遊，亦爲玄理上之結合。此南朝佛教之特質，吾人所當注意者也。

范縝《神滅論》

又當時之所謂本者，指心性之源。故心神之研究爲主要題目之一。神不滅之爭論尤爲激烈。蓋中國佛教向執神明相續以至成佛。若證神明之不相續，則佛教根本傾覆。晉宋之間，討論極多。迨乎南齊，復有范縝《神滅論》出，而朝野大嘩。

范縝，字子真，范雲之從父兄，蕭琛之外兄。《南史》傳云：性不信鬼神。爲宜都太守，因夷陵有伍相廟、唐漢三神廟、胡里神廟，縝乃下教斷不祠。常盛稱無佛，不信因果，著《神滅論》。竟陵王蕭子良集僧難之，而不能屈。蕭琛、曹思文、沈約均作論駁之。均載《弘明集》中。太原王琰著論譏縝曰：“嗚呼范子，曾不知其先祖神靈所在!”欲杜縝後對。縝又對曰：“嗚呼王子，知其先祖神靈所在，而不能殺身以從之。”其險詣皆類此也。子良使王融謂之曰：“神滅既非理，而卿堅執之，恐傷名教。以卿之大美，何患不至中書郎？而故乖剌爲此，可便毁棄之。”縝大笑曰：“使范縝賣論取官，已至令僕矣，何但中書郎耶!”縝本與梁武帝有西邸之舊，及帝即位，令臣下答范論。答者六十四人。亦載入《弘明集》。此可見《神滅論》之震動一時也。

縝蓋有見於佛教之害政蠹俗而作論。意謂形神名異體一，形外别無

神。心神既無，佛自不有。《南史》載其論，亦載《梁書》及《弘明集》。略曰：

> 神即形也，形即神也。形存則神存，形謝則神滅。形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。神之於質，猶利之於刃。形之於用，猶刃之於利。利之名，非刃也。刃之名，非利也。然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃没而利存，豈容形亡而神在？

但人之質與木之質有異。人質有知，木質無知。二者因質殊，而有知有不知。及人既死，則成無知之質。生前死後，質亦殊也。自生至死，蓋如"因榮木變爲枯木。枯木之質，寧是榮木之體？"

范又謂知與慮乃淺深之別。而心之有是非之慮，乃因一神而異用也。慮之本即此五臟之心，此外别無體也。至若知有凡聖，則亦歸之於形質之殊。故曰：

> 金之精者能照，穢者不能照。能照之精金，寧有不照之穢質？又豈有聖人之神，而寄凡人之器？亦無凡人之神，而託聖人之體。是以八彩重瞳，勛、華之容。龍顔馬口，軒、皋之狀。此形表之異也。比干之心，七竅並列。伯約之膽，其大如拳。此心器之殊也。是以知聖人區分，每絶常品。非惟道革群生，乃亦形超萬有。凡聖均體，所未敢安。

陽貨雖貌似孔子，然其不同在乎心器。又聖器亦且各别。是以"晉棘楚和，等價連城。驊騮盜驪，俱致千里"。至若儒教主祭祀祖先之神，則意在從孝子之心，而厲渝薄之意。世俗雖傳有妖怪鬼神，但决非神不滅因而有鬼也。

范又以爲生滅榮枯，有欻有漸，物之理也。孕育係稟之自然。佛家誕妄，乃以爲出乎因果。於是對於人民懼之以地獄之説，誘之以來生之

報，致使天下竭財以趣僧，破產以趨佛，病民害國，莫此爲甚。

> 若知陶甄稟乎自然，森羅均於獨化。忽焉自有，怳爾而無。來也不禦，去也不追。乘夫天理，各安其性。小人甘其壟畝，君子保其恬素。耕而食，食不可窮也。蠶以衣，衣不可盡也。下有餘以奉其上，上無爲以待其下。可以全生，可以養親，可以爲人，可以爲己，可以匡國，可以霸君，用此道也。此上均蕭琛論中所引。

蓋范縝《神滅論》最後主旨，即在崇自然，破因果。《南史》本傳記之頗悉。文曰："竟陵王問縝曰：'君不信因果，何得富貴貧賤？'縝答曰：'人生如樹花同發，隨風而墮，自有拂簾幌墜於茵席之上，自有關籬墻落於糞溷之中。墜茵席者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？'子良不能屈，然深怪之。縝追論其理，乃著《神滅論》。"

陳世朱世卿著《性法自然論》，釋真觀作《因緣無性論》駁之，均載《廣弘明集》中。亦旨在崇自然以破因果。按劉孝標《辯命論》亦有此意。如其文有曰：

> 譬如溫風轉華，寒飆颺雪。有委溲糞之下，有累玉階之上。風飆無心於厚薄，而華霰有穢净之殊途。天道無心於愛憎，而性命有窮通之異術。子聞于公待封而封至，嚴母望喪而喪及。若見善人，便言其後必昌。若覩惡人，便言其後必亡。此猶終身守株而冀狡兔之更獲耳。

梁武帝

南朝佛教至梁武帝而全盛。武帝原在竟陵王門下，《金樓子》卷二。自早與僧人有接觸。其佛教之信仰與其在鷄籠山西邸，有重大之關係。蓋

武帝一系恐原係道教世家。其《捨道歸佛文》《廣弘明集》。有曰：

弟子經遲迷荒，耽事老子。歷葉相承，染此邪法。

《隋書・經籍志・道經部》有云：

武帝弱年好事，先受道法。及即位，獨自上章。朝士受道者衆。三吴及海邊之際，信之踰甚。

武帝弱年之所以奉道，當由家世之熏染。而中年之改奉佛，當由其在竟陵門下與名僧及信佛之文人交遊，而漸有改變也。

武帝一熱烈之佛教信徒也。即皇帝位三年乃捨道歸佛。其願文有曰：

願使未來世中，童男出家，廣弘經教，化度含識，同其成佛。寧在正法之中，長淪惡道，不樂依老子教，暫得生天。

在位四十八年，幾可謂爲以佛化治國。徵扶南僧人僧伽婆羅於壽光殿等處譯經。初翻經日，帝躬臨法座，筆受其文。天監五年。禮接甚厚，引爲家僧。又有扶南僧曼陀羅，亦被勅共翻經。《續傳・僧伽婆羅傳》。又曾遣僧詣外國尋禪經。《祐録》十二。而天竺沙門真諦，亦聞蕭主之名，遠來揚都。詳《續傳》。帝造金銀銅像甚多。如造丈八銅像置光宅寺。天監八年，詳《僧傳・法悦傳》。勅僧祐督造剡溪大石像。天監十二年至十五年，《僧傳・僧護傳》。建愛敬、智度、新林、法王、仙窟、光宅、解脱、開善諸寺，詳《南朝佛寺記》。而尤以同泰寺爲最偉大。詳見《建康實録》，及《廣弘明集》梁簡文帝《上大法頌》所記。據《建康實録》，寺創於普通八年。但在《續傳・法雲傳》，似六年前已立寺。常設大會，數次捨身。《南史》載帝設大會十六次，捨身四次。立十無盡藏。《祐録》十二。又《廣弘明集》蕭子顯《御講般若經敍》云："上造十三種無盡藏，有放生布施二科。"於禪定至爲重視，搜尋學者，集於揚都。詳《續傳・習禪篇論》。於僧人戒律，甚爲注意，嘗親受菩薩戒。天監十八年，見《續傳・慧約傳》、《南史》六。

法名冠達。見《續傳·智顗傳》。勅抄撰戒律。《明徹傳》。因重僧律，命法超爲都邑僧正。以律繁廣，撰《出要律儀》十四卷，通下梁境，並依詳用。普通六年，徧集知事及於名解，勅法超講律，帝親受戒規。《法超傳》。又因僧尼未調習，帝欲自爲白衣僧正，經智藏之斥阻而止。普通三年，見《智藏傳》。自漢以來，僧徒因許食三净肉，未普斷殺。帝乃依《涅槃》、《四相品》等經文，制斷酒肉。文見《廣弘明集》。言不得著革屣，《廣弘明集·唱斷肉經竟制》中語。並與周捨論斷肉。見同書。言"白衣食肉不免地獄"，故在位宗廟薦饈用蔬果。詳《南史》六，天監十六年。慎刑獄，常行大赦。天監中便血味備斷，日唯一食，食止菜蔬。詳《三寶記》十一。作《净業賦》，其旨與蕭子良之《净住子》相同，自謂並遠房室，不服醫藥，四十餘年。詳《廣弘明集·净業賦序》。其《斷酒肉文》有曰：

> 但經教亦云，佛法寄囑人王。是以弟子不得無言。

蓋其弘法，似阿輸迦，而且或以之自比也。

武帝治國，並敦儒術。其下詔置五經博士有曰："二漢登賢，莫非經術。服膺雅道，名成行立。魏晉浮蕩，儒教衰歇。風節罔樹，抑此之由。"其提倡佛法，亦往往參合儒教。其議論佛理，亦常引及儒書。如《勅答臣下神滅論》。承江南習俗，特重親喪。《歷代三寶記》卷十一云：

> 常以庭蔭早傾，常懷哀感。每嘆曰："雖有四海之尊，無以得申罔極。"故留心釋典。

武帝嘗作《孝思賦》。其序有曰：

> 今日爲天下主，而不及供養。譬猶荒年而有七寶，饑不可食，寒不可衣，永慕長號，何解悲思？乃於鍾山下建大愛敬寺，延袤七里，供應千僧。於青溪側造大智度寺，有塔七層，尼五百。以表罔極之

情，達追遠之心。參看《金樓子》所記。

而其《净業賦序》有曰：

乃至南面，富有天下，遠方珍羞，貢獻相繼。海內異食，莫不畢至。方丈滿前，百味盈俎。乃方食輟筯，對案流泣，恨不得以及温凊，朝夕供養，何心獨甘此膳！因爾蔬食，不噉魚肉。

故武帝信佛之動機，實雜以儒家之禮教也。

武帝雖爲宗教實行家，但究本文人，染當世學術之風氣，於佛教特重義學。在位搜求佛典，整理經籍。其學問宗旨，在《般若》、《涅槃》。當於後詳之。曾作《義記》數百卷，躬自講説。實染清談之風。又自講《老》、《莊》、《周易》，故其佛學之性質仍不脱玄學。《顔氏家訓·勉學篇》論玄風曰：

洎乎梁氏，兹風復闡。《莊》、《老》、《周易》，總謂三玄。武皇簡文，躬自講論。

按梁時佛教常微有華而不實之嫌。朝臣信佛，自常附和人主。如臣下多人答《神滅論》，旨在揄揚，並無新義。而僧人亦有名士風味，乏篤實之精神。唐道宣論梁代佛教，頗多微詞。如曰“每日敷化，但竪玄章。不覩論文，終於皓首。如斯處位，未曰紹隆”。又謂梁世僧人但“慧解是長，儀範多雜”。《續傳·義解篇論》。又云“於時佛化雖隆，多遊慧辯，詞鋒所指，波涌相凌。至於徵引，蓋無所籌。可謂徒有揚舉之名，終虧直心之實。”此言其時禪定之不修，見《續傳·習禪篇論》。其時佛徒習尚之浮華，蓋可知矣。

當時風俗柔靡浮虚，不求實際。不但三玄復盛，佛子亦乏剛健樸質之精神。國勢外像安定，內實微弱，梁武帝因此而亡國殺身。史言帝困於侯景，齋戒不廢。卒時卧净居殿，口苦索蜜不得，遂殂。夫净居爲戒

行之名，蜜食爲佛徒醫物之一。參看《僧傳》記慧遠死時事。武帝誠可謂身殉其教也。但世人每以侯景之亂，專歸咎於佛法。實則國力之衰，首由於風尚之文弱浮華。而當時政事學術以及佛教無不有浮弱之表現。專罪佛法，實因果倒置，非能觀事變之全體也。《顏氏家訓·涉務篇》，叙其時士大夫之風氣曰：

> 梁世士大夫，皆尚褒衣寬帶，大冠高履。出則車輿，入則扶持。郊郭之内，無乘馬者。周弘正爲宣城王所愛，給一車，下車常服御之，舉朝以爲放達。至乃尚書郎乘馬則糾劾之。及侯景之亂，膚脆骨柔，不堪行步。體羸氣弱，不耐寒暑。坐死倉猝者，往往而然。

庾子山《哀江南賦》叙梁時之情况曰：

> 天子方删詩書，定禮樂。設重雲之講，開士林之學。談劫燼之灰飛，辨常星之夜落。地平魚齒，城危獸角。卧刁斗於滎陽，絆龍媒於平樂。宰衡以干戈爲兒戲，縉紳以清談爲廟略。

顏之推、庾子山均有心人，述其耳聞目擊，自不謬也。

然南朝佛教勢力之推廣，至梁武帝可謂至極。蓋以外象言之，其時京師寺刹多至七百。而同泰寺之壯麗，愛敬寺之莊嚴，剡溪石像之偉大，像乃僧佑所規劃，僧護所發願，坐軀高五丈，立形十丈，龕前駕三層堂，又造門閣殿堂，并立衆其業。詳見《護傳》。武帝時上下競營功德，當極病民，荀濟上書諫之。前此未有。以僧衆言之，則名僧衆多，縉豪歸附。講筵如市，聽者如林。宫内華林園爲講經之所，宫外同泰寺爲帝王捨身之區。中大通元年，設四部無遮大會，道俗會者五萬餘人。京外西極岷蜀，東至會稽，南至廣州，同弘佛法。至若佛經浩瀚，已至整理之時。故武帝三次勑編目録。卷帙既多，爲初學便利計，常有纂集。僧尼傳記，亦頗多撰述。均詳下第十五章。至若思想，則尤義計繁興，學人成群。三論《成實》，對立代起。《涅

槃》、《華嚴》，影響深入。僧人之威力更出帝王之上。武帝爲之給使洗濯煩穢。稍有不洽，則可上正殿踞法座抗議。《續僧傳・智藏傳》。是以本期佛教勢力之擴張，至此已造極峰也。梁昭明太子武帝長子，名統。亦崇信三寶，徧覽衆經。乃於宫中别立三慧義殿，專爲法集之所，招引名僧，談論不絶。太子自立二諦及法身義，並有新意。簡文帝武帝第三子，名綱。崇信亦甚，其所著作，旨多弘法。元帝武帝第七子，名繹。更深崇信，《法華》、《成實》，常自敷揚。盛開學府，廣召義僧，還遵舊轍。惟武帝諸子亦均文士，其信仰之性質略同迺父。而國家不寧，亦無何新發展也。

武帝時佛法既盛，自生種種流弊，而引起反動。當時郭祖深、荀濟之上疏直諫，亦佛教極盛之反證也。

郭祖深與荀濟之反佛

齊梁二代，釋教勢盛。朝臣殊不敢誹議佛法。顧歡、范縝之言論，固引起一時之争執，然與政事無關。梁武帝時，郭祖深輿櫬上疏，有封事二十九條。武帝大弘釋典，將以易俗，故祖深尤言其事。《南史》七十。上奏須輿櫬，可見其觸犯忌諱之深也。由此亦可知朝士謗法者少也。其文曰：

> 都下佛寺，五百餘所，窮極宏麗。僧尼十餘萬，資産豐沃。所在郡縣，不可勝言。道人又有白徒，尼則皆畜養女，皆不貫人籍，天下户口幾亡其半。而僧尼多非法，養女皆服羅紈，其蠹俗傷法，抑由於此。請精加檢括。若無道行，四十以下，皆使還俗附農。罷白徒養女，聽畜奴婢。婢惟著青布衣，僧尼皆令蔬食。如此則法興俗盛，國富人殷。不然，恐方來處處成寺，家家剃落，尺土一人，非復國有。

荀濟亦上書武帝斥佛法，其言之詳盡質直，唐傅奕以外，當無出其

右者。《廣弘明集》詳引之。其所持理由，後世反佛者當不外乎此。兹條列之。

(一)佛教能禍國。如文有曰：

及漢武祀金人，莽新以建國。桓靈祀浮圖，閹豎以控權。三國由兹鼎峙，五胡仍其薦食。衣冠奔于江東，戎教興於中壤。使父子之親隔，君臣之義乖，夫婦之和曠，友朋之信絶。海内淆亂，三百年矣。

(二)佛教能短祚。濟文中凡引五事，明宋、齊兩代，重佛敬僧，國移廟改。謂"佛妖僧僞，姦詐爲心，墮胎殺子，昏淫亂道，故使宋齊磨滅。今宋齊寺像現在，陛下承事，則宋齊之變不言而顯矣"。

(三)佛教本出於允姓之姦。"中國所斥投之荒裔，以御魑魅者也。"

(四)佛教蔑棄忠孝，最爲兇貪。

(五)僧尼不耕不偶，病民費財，害政之尤。

(六)僧尼志在貪淫，竊盜華典，傾奪朝權，凡有十等：

一曰，營繕廣厦，僭擬皇居也。二曰，興建大室，莊飾胡像，僭比明堂宗祀也。三曰，廣譯妖言，勸行流布，轢帝王之詔勅也。四曰，交納泉布，賣天堂五福之虛果，奪大君之德賞也。五曰，豫徵收贖，免地獄六極之謬殃，奪人主之刑罰也。六曰，自稱三寶，假託四依，坐傲君王，此取威之術也。七曰，多建寺像，廣度僧尼，此定霸之基也。八曰，三長六紀，四大法集，此別行正朔，密行徵發也。九曰，設樂以誘愚小，俳優以招遠會，陳佛土安樂，斥王化危苦，此變俗移風徵租税也。十曰，法席聚會，邪謀變通，稱意贈金，毀破遣謗，此吕尚之《六韜》秘策也。凡此十事，不容有一。萌兆微露，即合誅夷。今乃恣意流行，排我王化。方又擊鴻鐘於高臺，期闕庭之箭漏。掛幡蓋于長刹，放充庭之鹵簿。徵至食以齋會，雜

王公之享燕。唱高越之贊唄，象食舉之登歌。嘆功德則比陳詞之祝史，受儭施則等束帛之等差，設威儀則效旌旗之文物，凡諸舉措，竊擬朝儀。

（七）沙門不但爲天子所不臣。而梁武帝“方更傾儲供寺，萬乘擬附庸之儀。肅拜僧尼，三事執陪臣之禮。寵既隆矣，侮亦劇矣”。

（八）盛弘釋教，廢儒道，虧名教。故荀濟疏又曰：

陛下以因果有必定之期，報應無遷延之業。故崇重像法，供施彌隆。勞民伐木，燒掘螻蟻，損傷和氣，豈顧大覺之慈悲乎？胡鬼堪能致福，可廢儒道。釋禿足能除禍，屏絶干戈。今乃重關以備不虞，擊柝以爭空地。殺螻蟻而營功德，既乖釋典；崇妖邪而行諂祭，又虧名教。五尺牧豎，猶知不疑。四海之尊，義無二三其德。

其言實極沈痛。書上，武帝大怒。濟懼誅，奔魏。參看《北史》八十三。

陳代佛教

陳氏一代，首以中國多故，南京僧寺誅焚略盡，帝王人民雖略事修復，然當仍不如梁時之盛。帝王獎挹名僧常有所聞，其行事仍祖梁武之遺規。永定二年五月辛酉陳武帝幸大莊嚴寺捨身。壬戌群臣表請還宫。十二月甲子又幸同寺，設無礙大會，捨乘輿法物。群臣備法駕奉迎，即日還宫。陳後主即位之年，亦在弘法寺捨身。是均效法梁武帝故事。至於高僧，亦因朝祚短促，僅三十三年。又值世亂，多湮没不彰。參看《續傳·義解篇論》。然陳世法朗之《三論》，真諦之《攝論》，以及智者大師之立教，均與隋唐思想有極重要之關係焉。

晉宋以來，僧徒多擅文辭，旁通世典。士大夫亦兼習佛理。又因僧

寺清幽，尤爲其遊觀倡和之地。因而文人學士，首已在文字上結不解因緣。一方文字上之取材，闢有甚廣大之新領域。讀支道林、謝靈運之詩文，可以概見，無須煩言。一方文字上之體裁，因玄學佛學之争辯，而多有説理之文。讀《弘明集》所載，可以知其與《文選》之性質大異。而梵音學與中國聲韻之關係，其影響及於文字，則又可謂爲無意中之收穫也。南朝文人之與佛教有密切關係者，自謝、顔以下，幾不可勝述。梁劉勰早孤，依沙門僧祐，與之處積十餘年，遂博通經論。因區别部類，録而序之。爲文長於佛理，京師寺塔及名僧碑誌必請勰製。後出家，改名慧地。《梁書》本傳。又虞孝敬學周内外，受命撰《内典博典》三十卷，並著《高僧傳》六卷。後出家，更名道命。《續傳・僧伽婆羅傳》。《珠林》一百作慧命。此以文人信佛而終出家者也。至若雖未出家而奉法虔敬，如周顒、王筠、沈約、江淹等各有文載《廣弘明集》中，則實代表士大夫之風尚，非三數人所獨有之信仰也。

即在陳代，此風未替。徐陵崇信釋教，經論多所精解。後主在東宫，陵爲講《大品》。義學名僧，群集講筵。《陳書》本傳。江總自叙，謂弱歲歸心釋教，年二十餘入鍾山就靈曜寺則法師受菩薩戒。暮齒官陳，與攝山布上人遊款。《陳書》本傳。姚察幼從鍾山明慶寺尚禪師受菩薩戒。及官陳，禄俸皆捨寺起造，並爲禪師樹碑文，甚遒麗。察諳内典，所撰衆塔及衆僧文章，以綺密見稱。《陳書》本傳。原夫文人與僧徒之投契，當時並不只在文字之因緣，而尤在義理上之結合。徐孝穆欽仰天台智顗，江總持尊重興皇法朗，均於其學問上有所心折。此外有孫瑒、傅縡之於"三論"，毛喜之於"天台"，其事亦同。

所謂義理上之結合者，仍延襲晉宋以來玄談之性質。蓋梁武之世，三玄復盛，陳世猶然。馬樞六歲能誦《孝經》、《論語》、《老子》。及長、博極經史，尤善佛教及《周易》、《老子》義。梁邵陵王綸爲南徐州，素聞其名，引爲學士。綸時自講《大品經》，令樞講《維摩》、《老子》、《周易》，同日發題。道俗聽者二千人。王欲極觀優劣，乃謂衆曰："與馬學士論義，必使屈服，不得空立主客。"於是數家學者各起問端。樞乃依次

剖判，開其宗旨。然後枝分流别，轉變無窮。論者拱默，聽受而已。《陳書》本傳。庾承先弱歲受學於南陽劉虬。玄經釋典，靡不該悉。梁鄱陽忠烈王令講《老子》，遠近名僧，咸來赴集，論難蜂起，異端競至。承先徐相酬答，皆得所未聞。《南史》七十六。齊周顒善談論。其子捨尤精義理。捨弟之子弘正爲當時玄宗之袖領。《陳書》二十四曰：

元帝嘗著《金樓子》，曰："余於諸僧重招提琰法師，隱士重華陽陶貞白，士大夫重汝南周弘正，其於義理清轉無窮，亦一時之名士也。"

《顔氏家訓》叙梁陳玄學有曰：

周弘正奉贊大猷，化行都邑，學徒千餘，實爲盛美。

弘正十歲通《老子》、《周易》。伯父捨與談，深異之。智藏法師於開善寺講説，門徒數百，弘正年少未知名，著紅禪錦絞髻，踞門而聽，衆人蔑之，不譴也。既而乘間進難，舉坐盡傾。法師疑非世人，覘知大相賞狎。弘正特善玄言，尤精釋典。雖碩德名僧，莫不請質疑滯。《南史》本傳。弘正有弟子張譏，亦善談名理。著作中有《周易義》、《老子義》、《莊子義》等，又有《玄部通義》十二卷，《遊玄桂林》二十四卷。吴郡陸元朗、朱孟博、一乘寺沙門法才、法雲寺沙門慧休，至真觀道士姚綏皆傳其業。《陳書》本傳。夫當世士大夫之學，不似晉代之偏重老、莊而兼弘儒術。僧人之學亦非僅宗《般若》，並通諸多經論。然其執麈尾《陳書》謂陳後主折枝與張譏代麈尾。《續傳》謂陳僧寶瓊，徐拂麈尾，從容而對。以談理遊玄，支道林作《即色遊玄論》，張譏撰《遊玄桂林》。則固支道林以至張譏世風之所同也。

第十四章　佛教之北統

東晉之末葉，姚秦僭號關中，沮渠稱王隴西，均奉佛法。長安之譯經者有鳩摩羅什，凉州之譯經者有曇無讖，俱集一時名宿。其影響並及於南北。及至晉末宋初，拓跋氏自代北入主中原。秦、凉佛教，頗受兵殘。自後政治上形成南北之對立，而佛教亦且南北各異其趣。於是南方偏尚玄學義理，上承魏晉以來之系統。北方重在宗教行爲，下接隋唐以後之宗派。唐僧神清《北山録》卷四。有曰：

> 宋人魏人，南北兩都。宋風尚華，魏風猶淳。淳則寡不據道，華則多遊於藝。宋僧慧寶注曰：晉宋高僧藝解光時，弘闡教法，故曰華也。元魏高僧以禪觀行業據道，故曰淳。夫何以知，觀乎北則枝葉生於德教，南則枝葉生辭行。“生”下似奪“於”字。

由此言之，則唐世已有分佛教爲南北二系之論也。

凉州與黄龍

元魏拓跋氏原居極北，非佛教勢力之所及。後與中國交通，始知佛法。道武帝攻略黄河北岸，所過僧寺，見沙門道士均加敬禮。染中國之風，好黄老，覽佛經。遣使致書泰山僧朗。天興元年(398 年)始勅建寺塔於都城。明元帝(409 年至 422 年)於京内外建圖像，令沙門敷導民俗，以沙門法果爲道人統，管攝僧徒。詳《魏書・釋老志》。蓋約當羅什在長安譯經時也。羅什歿後，關中疊經變亂，加以赫連氏之破佛。參看《僧傳》曇翃、

僧導傳。長安佛教當漸衰頹。魏雖進至黄河流域，但其於佛法，亦自未特加提倡。當時北方佛法稍盛之地，想爲西北之凉與東北之燕。

按自秦姚興末年以至魏太武帝之世(416年至452年)，北方佛法情形，諸書失載。吾人只可就關於南方記載推測得之。按《高僧傳》謂曇無竭此云法勇。姓李，幽州黄龍人。幼爲沙彌，便修苦行，持戒誦經，爲師僧所重。以宋永初元年(420年)召集同志僧猛、曇朗二十五人西行求法。又謂宋釋僧詮，姓張，遼西海陽人。少遊燕齊，偏學外典。弱冠出家，復精三藏。先於黄龍國江南稱燕爲黄龍國。造丈六金像。又謂釋法度，黄龍人。少出家，遊學北土，備綜衆經。宋末南遊。又謂釋曇弘黄龍人。少修戒行，專精律部。宋永初中南遊番禺。又言釋慧豫，黄龍人。來遊京師，建業。少而務學，徧訪衆師。考上列諸僧南遊之年，均在宋之初葉。可見當時幽、燕、遼西一帶，佛法頗盛。按《釋老志》載魏文成帝詔有曰：

> 世祖太武皇帝開廣邊荒，德澤遐及。沙門道士，善行純誠，惠始之倫，無遠不至。風義相感，往往如林。

惠始號白脚禪師，事詳見《釋老志》。《高僧傳》稱爲曇始，謂爲關中人。《志》云：姓張氏，清河人。於晉孝武帝太元之末，賫經律數十部往遼東宣化，爲高句麗聞道之始。義熙初復還關中，上見《僧傳》。後至平城，爲太武帝所重。太延中(435年至439年)卒。此據《釋老志》。《高僧傳》謂爲太武帝所殺，並著神異，所載與《志》所言均不合，當是訛傳。據此則始原亦曾遊東北，後乃至平城。依《高僧傳》所載，黄龍僧頗多南遊。則獻文帝之所謂無遠不至者，或亦頗有來自東北者也。北燕馮氏頗於魏朝宫禁信佛有關，下詳。

北凉沮渠氏，本可謂爲佛法之國家。其於元魏釋教，尤有密切之關係。《釋老志》曰：

> 凉州自張軌後，世信佛教。燉煌地接西域，道俗交得。其舊式村塢相屬，多有塔寺。太延中，凉州平，徙其國人於京邑。沙門佛

> 事，皆俱東，象教彌增矣。

太武帝在太延五年(439 年)滅涼。徙沮渠牧犍宗族及吏民三萬户或作十萬户，見《通鑑攷異》。于平城。《續高僧傳・僧朗傳》，謂魏軍東歸，擄掠沙門與之俱還。其文曰：

> 釋僧朗，凉州人。魏虜攻凉。城民素少，乃逼斥道人，用充軍旅，隊别兼之。及轒轒所擬，舉城同陷。收登城僧三千人至軍，將魏主所，謂曰："道人當坐禪行道，乃復作賊，深當顯戮，明日斬之。"至期，食時，赤氣數丈貫日直度。天師寇謙之爲帝所信，奏曰："上天降異，正爲道人，實非本心，願不須殺。"帝弟赤堅王亦同謙請。乃下勅止之。猶虜掠散配徒役。唯朗等數僧别付帳下。及魏軍東還，朗與同學中路共叛。(下略)

按魏太武帝曾遣使求曇無讖。可見其徙沙門至平城，固不必全因僧人曾充軍役也。太武獻文之世，沙門特知名者有玄高、曇曜、師賢，與元魏佛法之興衰並有重大關係，則均自凉州至平城者也。

釋玄高

《高僧傳》曰，釋玄高，姓魏，本名靈育，馮翊萬年人也。母寇氏，本信外道。始適魏氏，首孕一女，即高之長姊。生便信佛，乃爲母祈願，願門無異見，得奉大法。母以僞秦弘始三年夢見梵僧散華滿室，覺便懷胎，至四年(402 年)二月八日生男。家内忽有異香，及光明照壁，迄旦乃息。母以兒生瑞兆，因名靈育。時人重之，後稱玄高。按寇謙之亦爲馮翊萬年人，玄高與之同縣。而其母又姓寇氏，高本名靈育，又似道教稱號，則其母或原奉道者也。

年十二(約413年)入中常山，疑中南山之誤，中南即終南，在萬年縣之南。堅求出家，改名玄高。出家時，謂有神人迎送。年十五，已爲山僧説法，專精禪律。聞關右有浮馱跋陀禪師，在石羊寺弘法，高往師之。旬日之中，妙通禪法，跋陀稱之。按佛陀跋多羅在弘始十三年已離長安南下，其時玄高只十歲。而佛陀跋多羅亦未聞住石羊寺，則此所謂浮馱跋陀者，不悉指何人。若係覺賢，則《高僧傳》謂高於弘始四年生，必有誤也。參看伊藤義賢《支那佛教正史》四八七頁。

後高杖策西秦，隱居麥積山。山在天水東南八十里，庾子山作《麥積崖佛龕銘·序》，有"方之鷲島，迹遁三禪"之句，蓋隴右之名山也。從高學者百餘人。長安釋曇弘亦隱於此，均以禪法爲業。時西秦乞伏熾槃據隴西，義熙八年(412年)至元嘉四年(427年)凡十六年。稱河南王。事在義熙十年。有外國禪師曇無毗，深於禪法，來入其國。玄高率其徒衆從之。時河南有二僧，雖形爲沙門，而權侔僞相，恣情乖律，頗忌衆僧。曇無毗既西返舍夷，當即迦夷。二僧乃向河南王世子曼，當即熾槃子慕末。讒構玄高。擯高往河北林陽堂山。不詳。山古老相傳云，是群仙所宅。高徒衆三百往居山舍，遊刃六門禪法六妙門。者百有餘人。有十一人備著靈異。中有玄紹，秦州隴西人。即《僧傳》長安太后寺慧通之師涼州禪師慧紹。紹後入堂術山蟬蜕而逝。堂術山即小積石山，《水經注》謂相傳有神仙往返，蓋亦仙山也。參看《雲笈七籤》二八。時曇弘法師已往岷蜀行化。河南王藉其高名，遣使迎接。弘既至，即言於王，請高還國，崇爲國師。後高遊涼土，沮渠蒙遜亦相敬禮。時海西有樊僧印，亦從高學。《高僧傳》作樊會僧印，據《珠林》八十四，"會"字衍。印後行化江陵。《名僧傳抄》有傳，僧印原姓樊。蓋玄高在西北已爲禪學之宗師矣。

魏太武帝滅涼(439年)，其舅陽平王杜超，請高同還平城，大流法化。太子晃事高爲師。晃一時被讒，《南齊書·魏虜傳》，謂爲大臣崔氏、寇氏所譖。爲父所疑，高令作金光明齋七日。太武帝夢其祖及父責問何故信讒。太武帝乃下詔令太子共參國政。事在元嘉二十年。《宋書·索虜傳》有此詔書，但未言其信讒及感夢事，與《南齊書》及《僧傳》所載不同。後崔浩傳原作皓。寇天師又

譖傳原作讚。曰："前夢玄高所爲，宜誅之以除害。"太武帝從之。時有凉州沙門慧崇，乃尚書韓萬德門師，亦并被幽縶。均以太平真君五年九月十五日被害。《廣弘明集》所載《釋老志》謂"是時太子幽死"，但晃之死在此後七年，其言妄。按道宣於《釋老志》原文常加增删，不可爲據。《宋書》、《南齊書》雖有太子被殺之説，但均未言與佛教有關係。玄高年四十三。生於弘始四年。是歲宋元嘉二十一年也(444年)。死時備著靈異云。

按《高僧傳》所載玄高爲太子作齋事，亦見《南齊書·魏虜傳》，但《魏書》、《宋書》均不見録，《通鑑攷異》謂應從《魏書》。疑《僧傳》所載不全爲實録。查太武帝在元嘉十五年已詔罷沙門年五十以下者。玄高死時年四十三。十七年改元太平真君。十九年受寇天師法籙。是在玄高死前數年，太武帝已抑佛尊道，至太平真君五年，其殘害益甚。玄高之死無論原因如何，但必爲毁法步度之一。《高僧傳》言玄高被殺後，又復活，預言大法將滅，實則在當時有識者必已可見及此也。

太武帝毁法

天師寇謙之集道教方術之大成，假託神人，依傍佛典，製作僞經，除去三張之法，租米錢税及男女合氣之術，對於道教徒，加以整齊嚴肅之戒規與組織，實爲道教復興之功臣。而漢代以來，圖讖曆數之學頗流行於北方。謙之備悉其術，自稱新經應運出世，神人作誥，謂以經付謙之，轉佐北方太平真君。其所言與于吉所謂"太平氣至，德君將出"之説相似。崔浩明曆數，嘗論古今治亂之迹，自夜達旦。故深有契於謙之之學。在明元帝之世，謙之已謂浩曰："吾行道隱居，不營世務。忽受神中之訣，當兼修儒教，輔助太平真君，繼千載之絶統。而學不稽古，臨事闇昧。卿爲吾撰列王者治典，並論其大要。"浩乃著書二十餘篇，上推太初，下盡秦漢變弊之迹。上見《魏書·浩傳》。按謙之之意，竊三統五德説之餘緒，上承漢代之經學，故謂之兼修儒教。夫既以長生仙化之術眩人

主，又用繼古聖王道統之説，上干拓拔氏之君。其爲英武有大志之太武所嘉納，固不足怪。故崔浩上疏太武曰："臣聞聖王受命，則有天應。而《河圖》、《洛書》皆寄言於蟲魚之文。未若今日人神接對，手筆燦然，辭音深妙，自古無比。（中略）今清德隱仙，不召自至。斯誠陛下侔蹤軒、黄應天之符也。豈可以世俗常談而忽上靈之命。"世祖欣然，乃始崇奉天師。《釋老志》。後遂改元太平真君（440 年）。

太武帝鋭志武功，每以平定禍亂爲先務。太延四年（438 年）三月癸未，魏主詔罷沙門年五十以下者。《通鑑》胡注云："以其强壯，罷使爲民，以從征役。"按是年魏大舉伐柔然。次年遠征凉州。胡氏之説，必有所據。又明年而改元爲太平真君。又二年而帝備法駕，詣道壇受符籙。是時凉州沙門已來平城。太子晃奉玄高，尚書韓萬德師慧崇。然太武帝則已信寇謙之，於崔浩尤言聽計從。浩既奉道，以謙之爲師，尤不信佛。與帝言，數加非毁，常謂虚誕爲世費害，帝頗信之。《釋老志》。太平真君五年正月戊申，詔王公以下至庶人以私養沙門巫覡於家者皆遣詣官曹。過二月十五日不出，沙門巫覡死，主人門誅。並斥佛教爲"西戎虚誕，妄生妖孽"。《釋老志》載此詔於七年入長安之後。按帝於七年二月乃入長安，而同年正月無戊申，今從《魏書》本紀、《北史》卷二與《通鑑》。其年九月而玄高、慧崇被殺。二僧必因是當時佛徒上首而遭難。朝廷排斥佛法，已甚積極。又先是沙門慧始本葬平城城内。至真君六年，制城内不得留瘞，乃葬於南郊之外。其時送者千餘人。中書監高允爲之傳頌其德迹。《釋老志》。按《高僧傳》載玄暢本玄高之弟子，值虐虜翦滅佛法，害諸沙門。玄暢乃於元嘉二十二年閏五月十七自平城遁。查真君六年有閏五月，則是年已有害諸沙門之事。其翦滅佛法則在明年，《僧傳》稍誤。又同年冬，蓋吴謀亂關中。魏主西征。明年（446 年）二月，帝至長安，在佛寺見大有兵器。帝怒，疑與蓋吴通謀。命誅闔寺沙門。閲其財産，得釀具及州郡牧守富人所寄藏物以萬計，又爲窟室以匿婦女。崔浩因説帝悉誅天下沙門，毁諸經像，帝從之。寇謙之與浩固争，浩不從。《北山録》五亦言謙之諫浩勿誅沙門。先儘誅長安沙門，焚燬經像。并勑留臺下四方，令一用長安法。於是年（446

年)三月下詔，其文自謂“承天之緒，欲除僞定真，按浩上《五元寅曆表》有曰，“今遭陛下太平之世，除僞從真”云云。又世傳太安二年中嶽嵩高靈廟碑，廟係寇天師所奏立。碑文中並有“除僞寧真”及“《河圖》授羲，《洛書》授農”諸句。復羲、農之治”。此蓋自以爲繼王者之統，用寇、崔之説也。又謂胡本無佛，“皆是前世漢人無賴子弟劉元真、吕伯彊之徒，元真乃晉竺法深之師，吕伯彊未詳。根據近人考訂，疑即《僧傳·康法朗傳》之吕韶。乞胡之誕言，用《莊》、《老》之虚假，附而益之，皆非真實”。此則謂佛非胡神，非所應奉也。詔書末曰：“有非常之人，然後能行非常之事。非朕孰能去此歷代之僞物。有司宣告征鎮諸軍刺史諸有佛圖形像及胡經，盡皆擊破焚燒。沙門無少長悉坑之。”時太子晃監國，雖屢諫不用。然猶緩宣詔書，遠近皆豫聞知，得各爲計。沙門多亡匿獲免，或收藏經像。唯塔廟在魏境者，無復孑遺。上見《釋老志》及《通鑑》。

太武毁法，固亦可謂爲佛道鬭争之結果。但其主動人爲崔浩。浩之妻郭氏，敬好釋典，時時讀誦。其從弟模，雖在糞土之中，禮拜形像。《魏書·浩傳》。其同事高允信佛，時設齋，好生惡殺。早年曾出家爲沙門。見《允傳》。寇謙之亦不欲毁滅佛教。據《釋老志》謙之本認佛得道，在四十二天。《集古今佛道論衡》載道士郭行真文，謂“陶(貞白)、寇(謙之)兩傑，攝敬釋宗，詳于梁魏之書”云云。浩獨倡言毁佛，可謂一意孤行也。後世佛徒痛恨浩即因此。蓋浩既修服食養性之術，又精漢代以來經術曆數之學。深欲帝“除僞從真”，以應新運。毁佛乃與其勸帝改曆以從天道，見本傳。用意相同。據此，毁謗胡神具有張中華王道正統之義，其事又非一簡單之佛道鬭争也。按南朝佛道之争，純用筆舌，以義理較長短。北朝則於其開始即用威力，作宗教之鬭争。且北魏僧人最早之領袖爲習禪之玄高。南重義學，北重實行，於此已見之矣。

曇曜復興佛法

崔浩於毁法後四年(450年)被誅。《水經注》謂同年寇謙之所奏造之静輪宫

亦毀。太武帝頗悔前事，《僧傳·曇始傳》、《續傳·曇曜傳》均有太武帝因白足禪師事而生悔心之説。但證以《釋老志》，其事不確。但已行，難修復。太子晃潛欲興之，而未敢言。《釋老志》。又明年，太子薨。又一年(452年)，太武被弑。計終帝之世，法廢積七年。然禁稍寬弛，篤信之士，得密奉事。《釋老志》。至文成帝晃之子。即位，佛法又興。主其事者爲沙門師賢與曇曜。蓋仍均原從凉州來者。

《高僧傳·玄高傳》云："凉沮渠牧犍時有沙門曇曜，亦以禪業見稱，僞太傅張潭伏膺師禮。"此曇曜當即魏世復興大法之沙門。道宣作傳，謂未知爲何許人，實則來自凉州也。《釋老志》稱其有操尚，爲太子晃所知禮。佛法之滅，沙門多以餘能自效，還俗求見。曜誓欲死守。太子再三親加勸喻，仍密持法服器物，不暫離身。聞者嘆重之。按文成帝即位時，年只十二歲。其父晃奉佛虔至。文成帝原必亦常得見玄高及曇曜等。即位約一年，即下詔復佛法。年甚幼而作巨大之興革，必其左右之大臣及與接近之僧人所主張，曇曜亦或與有力也。《釋老志》謂曇曜以復佛法之明年，自中山奉命赴京。是曜早受知於文成帝之證。文成帝詔書《釋老志》。盛稱釋迦如來之化，而於太武毀法，則歸過於有司之失旨。令得聽性行素篤出於良家者出家。率大州五十，小州四十人，其郡遥遠臺者十人。是時爲興安元年(452年)十二月。天下承風，朝不及夕。毀壞圖寺，仍還修復。佛像經論，又得再顯。《釋老志》。

沙門師賢者，本罽賓國王種人。少入道，東遊凉州。凉平，赴魏京。罷佛法時，師賢假爲醫術還俗，而守道不改。於復法日，與同輩五人反爲沙門。帝親爲下髮。師賢爲道人統。賢於和平初(460年)卒。曇曜代之，更名沙門統。帝師事之。《釋老志》。師賢、曇曜並爲僧統，於喪滅之餘，召集流亡，必多有盡力也。《高僧傳》謂有僧周者，常在嵩山頭陀坐禪。及滅法，乃與數十人入距長安西南四百里之寒山。及永昌王鎮長安，奉旨復法。聞周名，迎之。周令弟子僧亮應命。於是修復故寺，延請沙門。關中大法更興，亮之力也。按曇曜以禪業見稱，師賢以醫術行世，僧周頭陀坐禪，均爲文成帝世之主要人物。《釋老志》謂時有道進、僧超、法存

等並有名。三人未詳。但《僧傳·曇無讖傳》，有道進善禪法。又《法朗傳》謂有師法進，亦似業禪。或亦即道進。又《僧傳》有《法進傳》云，“法進或曰道進”，當均爲同一人。則北魏佛法在復興後之性質，可以推知也。

北朝上下之奉信，特以廣建功德著稱。文成帝即位元年詔有司爲石像。興光元年(454 年)秋勅有司於五級大寺級原作緵。爲太祖以下五帝鑄釋迦立像五，各長丈六，都用赤金二萬五千金。太安初(455 年)有師子國沙門邪奢遺多、浮陀難提等五人，奉佛像三到京師。又沙勒沙門赴京師，致佛鉢并畫像迹。和平初曇曜爲沙門統，白帝於京西武州塞闢鑿石窟五所，鎸建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，雕飾奇偉，冠於一時。《釋老志》。獻文、孝文常駕幸此山石窟。武州塞之最高峰名雲岡。曇曜所鑿造，即今日世界馳名之大同雲岡石窟也。按據近人考證，在此前，凉州鳴沙山已大規模開山造像。凉州僧人移於平城，其中當不乏善工藝者。武州造像，必源出凉州，且曇曜亦來自凉土，開窟又爲其所建議。凉州佛教影響於北魏者，此又一大事也。

但曇曜於復興佛法要以在經濟上最著功績。《釋老志》曰：

> 曇曜奏：平齊户及諸民，有能歲輸穀六十斛入僧曹者，即爲“僧祇户”，粟爲“僧祇粟”。至於儉歲，賑給飢民。又請民犯重罪及官奴以爲“佛圖户”，以供諸寺灑掃，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇户、粟及寺户徧於州郡矣。

按《魏書·術藝傳》云，蔣少遊“見俘入平城，充平齊户”。又《崔道固傳》，“徙青齊士望共道固守城者數百家於桑乾，立平齊郡於平城西北北新城”。則平齊户者，乃討平青齊，用所徙民以充之，並立郡。故有此名。又按《釋老志》高肇奏云：“凉州軍户趙苟子等二百家爲僧祇户。”則上文所謂“諸民”中有凉州徙來之民。大概曇曜所奏請充僧祇户者多魏平諸國之俘虜。而佛圖户則品格更卑，爲犯重罪者及官奴。犯重罪者充佛圖户，自赦免其罪。僧祇户原所以賑濟饑荒，且爲僧伽之共有財産。《釋老志》高肇奏云：“依内律，僧祇户不得别屬一寺。”但其後冒濫，僧人誅求無厭，且用以謀

私利。然曇曜於寺院毁滅之後，謀經濟權之確定，其於復興必助益不少也。參見《東洋史研究》二卷二號塚本善隆論文。

《釋老志》云："曇曜又與天竺沙門常那邪舍等此人不詳。譯出新經十四部。"按《房録》著録曇曜譯有三部，謂在和平三年於石窟寺内譯。據此則石窟寺和平三年前已工畢。吉迦夜譯有五部，孝文帝延興二年爲曇曜譯於北臺。前後共只八部。此中曜譯有《付法藏傳》四卷。吉迦夜又譯有《付法藏因緣傳》六卷，《房録》等謂與曜譯有不同。《房録》云：

> 昭玄統沙門釋曇曜慨前陵廢，欣今載興。故於北臺石窟寺内集諸僧衆，譯斯傳經，流通後賢，庶使法藏住持無絶。

按太武帝毁法之時，誣言佛法本是虚誕，胡無此教，乃漢人之無賴者所僞造。曇曜於大法再興之後，乃譯《付法藏傳》以明釋教之傳來歷然可考。而且不數年中，吉迦夜又爲曜重譯之。蓋皆意在昭示傳燈之來由，而"庶使法藏住持無絶"也。

北魏諸帝與佛法

北魏諸帝，雖漸被華化，然其奉佛則與中國南方之君主不同。景穆、太子晃。文成父子所交遊者爲禪師，大修功德以求福，與同時之宋文帝能辯論佛義者自異其趣。文成崩御，子弘嗣立，是爲獻文帝。相傳宋孝武帝大明四年，《釋老志》作文成帝太安末，誤。建業中興寺設齋，有一沙門容止獨秀，舉衆莫識。問之，答言"從天安來"。言訖忽然不見。事詳《高僧傳·道温傳》，《宋書·天竺傳》，《珠林》卷十七。其後七年原作六年，誤。而獻文帝踐祚，改元天安。上見《釋老志》。蓋自以繼天安人自許，並引南朝神話自重也。帝於平城起永寧寺，構七級浮圖，高三百餘尺，基架博敞，爲天下第一。《水經注·漯水篇》云："工在寡雙。"於天宫寺造釋迦立像，高四十

三尺，用赤金十萬斤，黄金六百斤。又構三級石浮圖，榱棟楣楹，上下重結，大小皆石，高十丈，鎮固巧密，爲京華壯觀。《水經注》云："三層浮圖真容，鷲架悉結石也。裝制麗質，亦盡美善也。"獻文帝雅薄時務，常有遺世之心。在位六年而禪位於太子宏。詔書自謂希心玄古，志存澹泊。移居於北苑崇光宫，《水經注》云："崇光宫爲獻文帝爲太上皇所居之故宫。"覽習玄籍。建鹿野佛圖於苑中之西山，去崇光右十里。巖房禪堂，禪僧居其中。《釋老志》。按獻文於天安元年親受道籙。《通鑑》云：太平真君以後，魏帝均受道籙。高允《鹿苑賦》載《廣弘明集》。叙帝之志願，有云："資聖王之遠圖，豈尋常以明教，希縉雲之上升，羨頂生之高蹈。"帝蓋希求鼎湖仙去，故爾棄位，其所信並不專在佛教。但因信道而至於禪位，則其對宗教之熱情，似又非南朝帝王愛好玄理者所可比也。

然《釋老志》云："獻文帝覽諸經論，好《老》、《莊》，每引諸沙門及能談玄之士與論理要。"或帝於佛道理論，亦有興趣。但確於佛義有研求提倡者，北魏終當推孝文帝。其父獻文及祖母文明太后並崇佛，故帝早受熏陶。即位後，整飭僧綱，下詳。並建功德。令曇曜於濟州迎靈像於永寧寺設齋。《釋老志》。立思遠寺。見志及本紀。詔諸鷙鳥傷生之類宜放之山林。爲太后起塔，罷鷹師曹，以其地爲報德佛寺。見《文明皇后傳》，參看《釋老志》。具見奉信之誠。帝善文學，雅好讀書，博覽經史，並能講説。《魏書·韋纘傳》云："高祖每與名德沙門談論往復。纘掌綴録，無所遺漏。"善談《老》、《莊》，尤精釋義。本紀。太和三年，幸永寧寺，設會行道聽講，命中秘二省與僧徒討論佛義。《魏書》二十四云，高祖聞崔僧淵知佛經，善談論。勅以白衣入聽於永樂經武殿。詔於羅什法師之常住寺建三級浮圖，並訪其後胤。遷洛後屢詣金墉城西王南寺，與沙門論議，因此於城開一新門。《伽藍記》。《釋老志》云："其時沙門道順、慧覺、僧意、慧紀、僧範、道弁、惠度、智誕、僧顯、僧義、僧利並以義行知重。"

諸僧中道順、慧覺、按出《賢愚經》者有慧覺，或即此人。僧範、智誕、僧利均不詳。僧顯爲方山思遠寺主，孝文以之爲沙門統，繼曇曜之後。據《廣弘明集》載有孝文《歲施道人應統帛詔》，應統亦帝世沙門統。僧義爲平城皇舅寺

主，寺見《水經注》。孝文勅爲都維那。上見《廣弘明集》孝文帝詔書。僧意住泰山朗公谷山寺，貞確有思力，每登座講説，輒天花散於法座。詳《續僧傳》。道弁《續高僧傳》作道辯，曾注《維摩》、《勝鬘》、《金剛》、《般若》，撰《小乘義章》六卷，《大乘義》五十章，及《申玄照》等。並欲廣注衆經，未果。魏有經《大法尊王》八十餘卷，辨知其僞，集而焚之。雖耳聾，但對孝文，不爽帝旨。初住北臺，後隨南遷。剖定邪正，開釋封滯，是其所長，確爲一義學僧人也。慧紀亦作記。與道登、曇度，當即上文所引之惠度，《續僧傳・道登傳》作法度。同受學於僧淵。淵爲羅什門下彭城僧嵩之弟子。嵩精於《成實》、《毗曇》二論，原信《大品》，後乃信《涅槃》。據《中論疏》所載。淵受二小乘論於嵩，慧解之聲，馳於遐邇。慧紀通數論，曾講經於鹿苑。當即獻文帝所住地。逝世後，孝文帝下詔爲之施帛設齋。上詳《廣弘明集》孝文詔書。道登爲孝文之師，善《涅槃》、《法華》及《成實》、《勝鬘》，孝文重之，常與談論。《釋老志》及《靈徵志》。《南齊書》四十五《遥昌傳》。太和二十年卒，帝哭之，爲之施帛設齋。《釋老志》。曇度受淵之《成實》，兼善《涅槃》、《法華》、《維摩》、《大品》。亦爲孝文所重。在北方大開講席，聽者千餘，所撰《成實義疏》八卷，盛行北土。《僧傳》本傳。按嵩、淵、紀、登、度均彭城僧。又《廣弘明集》載孝文贈徐州僧統、僧逞帛詔。徐州名僧甚多，乃當時佛法之中心。蓋魏之義學如《成實》、《涅槃》、《毗曇》均導源於孝文帝之世。關於《成實》、《涅槃》在北方之發展，另詳之。北方義學沈寂於魏初者，至此經孝文之誘挹，而漸光大也。孝文帝嘗爲佛陀禪師《釋老志》作跋陀。於嵩山立少林寺。佛陀禪師有弟子慧光，尤爲魏末義學之大師。又有惠猛法師，亦義學僧。孝文帝與之清談移日，後受宣武帝之知遇。《陶齋藏石記》九碑文並跋。

《廣弘明集》載孝文帝《聽諸法師一月三入殿詔》，可見北魏諸帝提倡義學實始於孝文。其文有曰：

> 先朝之世，經營六合，未遑内範，遂令皇庭闕高邈之容，紫闥簡超俗之儀，于欽善之理、福田之資，良爲未足。將欲令懿德法師時來相見，進可餐禀道味，退可光飾朝廷。其勅殿中聽一月三入。

同書又載有《令諸州衆僧安居講説詔》。文有曰：

> 可勑諸州令此夏安居清衆，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其數處講說。皆僧祇粟備供。若粟尠徒寡，不充此數者，可令昭玄量減還聞。其各欽旌賢匠，良推叡德，勿致濫濁，惰兹後進。

孝文提高僧人學識之熱心，於此可知矣。

孝文以後，北魏義學僧人輩出，朝廷對於譯經求法講論均所獎勵。宣武帝篤好佛理，每年常於禁中親講經論。廣集名僧，標名義旨。沙門條録爲《内起居》焉。見《釋老志》。又本紀云："永平二年十一月，帝於式乾殿爲諸僧群臣講《維摩經》。"又云："帝尤長釋氏之義，每至講論，連夜忘疲。"又卷七十二云："世宗委任群下，不甚親覽，好桑門之法。"魏自太武帝，兵威甚盛，西域暢通。天竺於宣武世數來朝貢。天竺有沙門曇摩流支在景明正始年中在洛陽爲宣武帝譯經三部。《房録》。菩提流支、勒那摩提二天竺僧亦係於宣武帝世至洛，爲魏代譯人之重鎮。當譯《十地經論》時，帝親御大殿筆受，一日後乃付沙門畢其功。

晉末宋初，北方佛法三寶興隆之地當推凉、燕。已見前。其時據在幽燕者爲馮氏，史稱爲北燕。馮跋與弟弘相繼爲王。弘有子朗，朗爲魏臣，坐事誅。有女入宮掖，後爲文成帝皇后，即文明太后也。后曾立思燕佛圖於龍城。其兄熙信佛法，自出家財，在諸州鎮建佛圖精舍，合七十二處。《水經注》言平城有皇舅寺，即熙所建。寫一十六部一切經。延致名德沙門，日與講論，精勤不倦。所費亦不貲。而在州營塔寺，多在高山秀阜。詳《魏書》本傳。熙有二女，並曾爲孝文皇后。姊即幽皇后。嘗出家爲尼。妹被廢，爲練行尼，終於瑶光寺。魏世宮闈佛法之盛，蓋必得力於燕之馮氏也。瑶光寺乃宣武帝所立。《伽藍記》云：

> 椒房嬪御，學道之所。掖庭美人，並在其中。亦有名族處女，性愛道場，落髮辭親，來依此寺。屏珍麗之飾，服修道之衣，投心八原作"人"。正，歸誠一乘。

計自孝文皇后馮氏以後，出家爲尼居瑶光寺者，尚有宣武皇后高氏，孝明皇后胡氏。俱見本傳。而與佛法最有關係者，爲宣武靈皇后胡氏。其父國珍奉佛事，見《魏書》本傳。胡太后以孝明帝即位之初，臨朝稱制，專權十有餘年。性聰悟，有才藝。有姑爲尼，頗能講道。后幼相依，略得佛經大義。見本傳。在后之世菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多在洛譯經。而般若流支、毗目智仙亦於是時至洛陽。見《開元録》。詔處菩提流支於永寧寺，胡后立。四事將給。七百梵僧，勅以流支爲譯經之元匠。蓋自宣武帝以來，西方僧人來者日衆，宣武帝曾造永明寺以居之。《伽藍記》。孝明帝神龜元年(518 年)十一月冬，《魏書・釋老志》作熙平元年，《西域傳》作熙平中，此從《伽藍記》。太后詔遣沙門慧生使西域，採求佛經。同行者有宋雲。《西域傳》言尚有王伏子統及沙門法力。正光二年(521 年)二月志作三年冬。還京師，所得經一百七十部，皆是大乘妙典。同時有沙門道藥一作榮。亦至西域。上見《伽藍記》。蓋譯經求法之風，自是時而又盛。

魏世諸王亦多有奉佛者。如城陽王徽、捨宅爲宣忠寺。廣陵王恭、即前廢帝，曾住龍華寺。高陽王雍、《續傳・法建傳》，雍作邕。彭城王勰、立明懸尼寺。北海王詳、立追聖寺。清河王懌、立景樂、冲覺、融覺諸寺。汝南王悦、與懌同敬事法貞，見《續傳》。廣平王懷，立平等、大覺二寺。均或曾立寺，《伽藍記》。或與僧人交遊。《北史》謂彭城王勰死，景明、報德寺僧鳴鐘欲飯，忽聞勰薨，二寺一千餘人皆痛，爲之不食。其與僧人之交情可想。但諸王罕知義學，不能談理。《北史》謂汝南王悦好讀佛經，然又記其好左道。則諸王於佛教可知多偏於信仰也。北魏臣工自諸王以下，以至閹宦、羽林、虎賁等，多捨宅立寺。見《伽藍記》。又胡太后時劉騰，《魏書》謂有五寺修建，皆其所主持。劉不解書，僅能署名，其奉佛動機可以想見。唐法琳《辯正論》，詳列北朝臣下，謂其信佛，並盛稱其文學德操。不盡可信，玆不採録。學士文人與佛法

在義理上之結合，初實不多見。至宣武帝胡太后時，始有崔光、王肅、王翊、孟仲暉、馮亮、裴植、裴粲、徐紇，均文士學人而奉佛法。《伽藍記》謂常景受勅爲永寧寺碑，邢子才爲景明寺碑，二人雖以文名，但其奉佛否不明。光好學，孝文帝稱之爲"今日文宗"，崇信佛法，《伽藍記》謂其施正始寺錢四十萬。禮拜讀誦，老而愈甚。沙門菩提流支、勒那摩提等譯經，光常筆受。《十地經論》筆受後，並爲《序》文。沙門朝貴，請講《維摩》、《十地》，聽者數百人。爲二經作《疏》，識者知其疏略。光有弟出家爲僧，名惠順，見《續傳》。光弟敬友，精心佛道，日夜誦經。從弟長文，亦讀佛經，俱見《魏書・光傳》。肅涉獵經史，於洛陽造正覺寺。《伽藍記》。翊好學，有文才，捨宅爲願會寺。《伽藍記》。孟仲暉志性聰明，學兼釋氏四諦之義。窮其旨歸，常與沙門談論。時號爲玄宗先生。詳《伽藍記》。馮亮博覽諸書，篤好佛理。宣武帝令侍講《十地》諸經。詳《魏書》九十。裴植少而好學，覽綜經史，尤長釋典，善談義理。死時遺命以沙門禮葬。弟粲好釋學，親升講座。雖持義未精，而風韻可重。均見《魏書》本傳。徐紇少好學，有名理，頗以文詞見稱。時與沙門講論，或通宵達旦，而心力無怠。《魏書・恩倖傳》。按魏世朝臣奉佛者固不少，然自高允以後，以文學見知而信法者，亦只此數人。而此中崔光之祖與父，均仕於劉宋。光十七歲乃來北方。王肅、王翊乃王導後裔，均年長歸順魏朝。馮亮本在南方，爲魏人虜獲，後乃隱居嵩山。裴植先亦仕於江南，弟粲當亦來自南方。上俱見本傳。則此六人以文士而信佛，並談義理，雖不必精深，固仍襲南朝之風也。

自孝文帝提倡義學以還，至宣武、孝明之世，而譯經講論之事頗盛。然朝廷上下之奉佛，仍首在建功德，求福田饒益。故造像立寺，窮土木之力，爲北朝佛法之特徵。世宗於恒農荆山造珉玉丈六像一，永平三年冬迎置於洛濱之報德寺，帝躬致敬。《釋老志》。又立瑶光、景明、永明諸寺。瑶光寺有五層浮圖，去地五十丈，尼房五百餘間。景明寺處形勝之地，有一千餘間。複殿重房，交疏對霤。青臺紫閣，浮道相通。雖外有四時而內無寒暑。房簷之外，皆是山池。松竹蘭芷，垂列堦墀。含風團露，流香吐馥。正光中胡太后造七層浮圖一所，去地百仞。《釋老志》謂此寺

浮圖爲永寧之亞。永明寺，宣武帝爲外國沙門立。房廡連亘一千餘間，居百國沙門三千餘人。上均見《伽藍記》。及至孝明帝熙平元年，胡太后立永寧寺於洛陽城内。此寺乃準平城之永寧寺而建。按《釋老志》任城王澄奏引孝文都城制曰，城内唯擬一永寧寺地，則孝文已有此計劃。中有九層浮圖，去地千尺。去京師百里，已遥見之。上有金鐸一百二十，金鈴五千四百枚。殫土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思議。繡柱金鋪，駭人心耳。至於高風永夜，寶鐸和鳴，鏗鏘之聲，聞及十餘里。浮圖北有佛殿一所，形如太極殿。中有丈八金像一，中長金像十，繡珠像三，織成五軀，作功奇巧，冠於當世。僧房樓觀，一千餘間。常景碑云："須彌寶殿，兜率净宫，莫尚於斯也。"詳《伽藍記》。又宣武帝景明初，詔大長秋卿白整準代京靈巖寺石窟，於洛南伊闕山爲高祖、文昭皇太后營石窟二所。初建之始，窟頂去地三百一十尺，至正始二年中始出斬山二十三丈。至大長秋卿王質謂斬山太高，費功難就。奏求下移就平，去地一百尺，南北一百四十尺。永平中中尹劉騰騰亦曾爲長秋卿，見《伽藍記》。奏爲世宗復造石窟一。凡爲三所。從景明元年至正光四年以前，用工八十萬二千三百六十六。《釋老志》。此龍門造像，其石工之偉大，與永寧浮圖土木之壯麗，在中華均首屈一指。北方帝王奉佛之虔至，求福之熱誠，誠亦有異於南朝也。

正史中，雖未記洛都帝王常開法會。但《伽藍記》景明寺條下有曰：

> 時宣武帝。世好崇福。四月七日，京師諸像，皆來此寺。尚書祠曹録像，凡有一千餘軀。至八日，以次入宣陽門。向閶闔宫前，受皇帝散花。於時金光映日，寶蓋浮雲。旛幢若林，香煙似霧。梵樂法音，聒動天地。百戲勝驤，所在駢比。名僧德衆，負錫爲群。信徒法侶，持花成藪。車騎填咽，繁衍相傾。時有西域胡沙門見此，唱言佛國。

按姚秦時羅什於長安傳法譯經，時人嘆美，幾比之祇洹之集。僧肇《致劉遺民書》。今此胡僧覩洛中法事而唱言佛國。言雖差同，而所稱美者殊異。

觀於此而二代奉佛性質之殊異，與北方釋教之變遷，可以推知也。

北朝造像

北朝法雨之普及，人民崇福之熱烈，可於造像一事見之。北朝造像，以龍門雲岡爲最大。而在北齊幼帝鑿晉陽西山爲大佛像，即所謂天龍山造像，亦均與伊闕武州齊名。此皆竭國家之力，慘澹經營。其時人民立塔造像，風尚普徧。經晚近所發現者，所在皆有。其宗旨自在求福田利益：或願證菩提，希能成佛；或冀生安樂土，崇拜佛陀；或求生兜率，得見慈氏。彌勒。或於事先預求饒益；或於事後還報前願。《鎮池寺李磨侯造像記》。或願生者富貴；《邊定定造像題字》。或願出征平安；《北海王元祥題記》、《尼法光題記》等。或願病患除滅；《比丘惠鑑題記》。以至因"身常瘦弱，夙宵喑喑"，而雕造七佛徒衆。《僧淵造像記》。或一人發心，獨建功德；或多人共同營造，於是題名，有自數人至數十人，乃至三百餘人者。參看葉昌熾《語石》。在已通行金石書所載造像記，已稱極多。至於近今發現而未著録者，尤不知凡幾。若能搜齊其文，研求其造像之性質，如彌勒彌陀等崇拜，年代上及地域上之分布等。則於北朝宗教之瞭解所得必不小也。今僅録王昶《金石萃編》北朝造像諸碑總論於下：

按造像立碑，始於北魏，迄於唐之中葉。大抵所造者釋迦、彌陀、彌勒及觀音、勢至爲多。或刻山崖，或刻碑石，或造石窟，或造佛堪，或作龕，或作碪。或造浮圖。其初不過刻石，其後或施以金，塗綵繪。其形模之大小廣狹，製作之精粗不等。造像或稱一區，或作坵，或作軀。或稱一堪，其後乃稱一鋪。造像必有記，記後或有銘頌。記後題名。昶所得拓本，計自北魏至隋，約百餘種。則其餘之散軼寺廟塔院者，當不可勝記也。嘗推其故。蓋自典午之初，中原板蕩。繼分十六國，沿及南北朝魏齊周隋，以迨唐初，稍見平定。旋經天

寶安史之亂，干戈擾攘。民生其間，蕩析離居，迄無寧宇。幾有“尚寐無訛”“不如無生”之嘆。而釋氏以往生西方極樂净土、上昇兜率天宫之説誘之。故愚夫愚婦，相率造像，以冀佛佑。百餘年來，浸成風俗。釋氏謂彌陀爲西方教主，觀音、勢至又能率念佛人歸於净土，而釋迦先説此經，彌勒則當來次補佛處。故造像率不外此。綜觀造像諸記，其祈禱之詞，上及國家，下及父子，以至來生，願望甚賒。其餘鄙俚不經，爲吾儒所必斥。然其幸生畏死，傷離亂而想太平，迫於不得已，而不暇計其妄誕者。仁人君子，閱此所當惻然念之，不應遽爲斥詈也。玫造像之人官職姓氏地名有資考證者，悉已分疏本條。其稱謂之無關典實，而散見各碑者，今更彙録於此。凡造像之人，自稱曰佛弟子、正信佛弟子、清信士、清信女、優婆塞、優婆夷。凡出資造像者，曰像主、副像主、東西南北四面像主、發心主、都開光明主、光明主、天宫主、南面北面上堪中堪像主、檀越主、大像主、釋迦像主、開明像主、彌勒像主、彌勒開明主、觀世音像主、无量壽佛主、都大檀越、都像主、像齋主、左右葙齋主。造塔者曰塔主。造鐘者曰鐘主。造浮圖者曰東面西面南面浮圖主。造燈者曰登同燈。主、登明主、世石主。未詳。勸化者曰化主、教化主、東西南北面化主、左右葙化主、都化主、大都化主、大化主、都録主、坐主、高坐主。邑中助緣者曰邑主、大都邑主、都邑主、東西面邑主、邑子、邑師、邑正、左右葙邑正、邑老、邑胃、疑同胥。邑謂、疑同諝，亦同胥。邑渭、疑同諝，亦同胥。邑政、疑同正。邑義、邑日、未詳。都邑、忠正、邑中正、邑長、鄉正、邑平正、鄉黨治律。並未詳。其寺職之稱曰和上、比丘、比丘尼、都維那、維那、典録、典坐、香火、沙彌、門師、都邑維那、邑維那、行維那、左右葙維那、左右葙香火。其名目之繁如此。撮其大凡，以廣異聞。而造像題記之梗槩備於此矣。入唐以後，不復贅論云。

北魏寺僧數目

魏自文成帝復興佛法以後，僧人寺廟數目，代有增加。茲依《魏書·釋老志》所載，列表於下：

年　代	寺數	僧尼數	附注
孝文帝太和元年（477年）	（平城京内）約百所（四方）六四七八	（京内）二千餘人（四方）七七二五八人	太和十年遣一三二七僧尼還俗
宣武帝延昌中（512年至515年）	（天下）一三七二七	（徒侶益衆）	此時已遷都洛陽
孝明帝神龜元年（518年）	（洛陽城内）五百		
魏　末（534年）	（洛陽）一三六七（《伽藍記》）（天下）三萬有餘	（天下）二百萬	佛經流通大集中國，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷

北魏僧尼之激增，亦可於出家人數知之。自文成帝復興佛法，限制出家人數，大州五十人，小州四十人。時在四五二年。其後孝文帝太和十六年（492年），詔限每年四月八日，七月十五日，大州准一百人，中州五十人，下州二十人出家。至胡太后擅政，熙平二年（517年）令常度僧依限大州應百人者，州郡於前十日解送三百人，中州二百人，小州一百人。州統州沙門統。維那與官選充。若無精行者，不得濫採。由此言之，則文成之制實未奉行，故孝文又令限止，而孝文之法亦未遵行，故胡太后又申前制，並禁私度。而其後僧數復大增，則朝廷禁令可謂等於虛設也。

朝廷限制出家乃懼其冒濫。然提倡大法之政策則歷代不變。孝文帝承明元年於平城永寧寺設大法供，度良家男女爲僧尼者百有餘人。《釋老

志》。又京兆王子太興發願入道，請捨王爵爲沙門。表十餘上，乃見許。時孝文南討，在軍詔太子於四月八日爲之下髮。詳《魏書》十九。孝文既親度僧尼，則其餘宣武胡太后以及王公大臣等之度人者，自必大有其人。平民私行出家者，自更不知凡幾。蓋度人爲僧，本爲功德。故信教之徒努力爲之，自不知其於國計民生有大害也。

北方造寺之風亦盛。孝明時官私寺塔，其數已甚衆。而至魏末，天下喪亂，京邑第舍，大略爲寺。《釋老志》。楊衒之《伽藍記序》記其盛況曰：

> 逮皇魏受圖，光宅嵩、洛。篤信彌繁，法教愈盛。王侯貴臣，棄象馬如脱屣。庶士豪家，捨資財若遺迹。於是招提櫛比，寶塔駢羅。争寫天上之姿，競模山中之影。金刹與靈臺比高，廣殿共阿房等壯。豈直木衣綈繡，土被朱紫而已哉！

《釋老志》任城王澄奏疏中有曰：

> 今之僧寺，無處不有。或比滿城邑之中，或連溢屠沽之肆，或三五少僧，共爲一寺。梵唱屠音，連簷接響。像塔纏於腥臊，性靈没於嗜慾。真僞混居，往來紛雜。下司因習而莫非，僧曹對制而不問。其於汙染真行，塵穢練僧。薰蕕同器，不亦甚歟！

京城已外，州鎮寺廟亦侵奪民居，廣佔田宅。史稱馮熙一人於州郡造寺有七十二所，則天下立寺之多，可以知也。

北朝對於僧伽之限制

南朝佛法以執麈尾能清言者爲高。其流弊所極，在乎争名，而缺乏

信仰。北朝佛法，以造塔像崇福田者爲多。其流弊所極，在乎好利，而墮於私慾。蓋北朝上下，崇法未嘗不熱烈，其信仰亦不可謂不真誠也。但通常事佛，上焉者不過圖死後之安樂，下焉者則求富貴利益，名修出世之法，而未免於世間福利之想。故甚者貪婪自恣，浮圖竟爲貿易之場；如僧祇粟之誅求。蕩檢逾閑，净土翻成誨淫之地。參看《伽藍記》叙瑶光寺事。究其原因，皆由其奉佛之動機在求利益。信教雖或虔至，但終含商業性質。印度古婆羅門教特重祠祀，但終爲“給我我則給汝”我謂天神，汝指崇拜者。之宗教。於是其僧人道德漸壞，至專在金錢中討生活。此所以釋迦世尊出世痛斥爲“邪命自活”者也。北朝佛教之性質，準此可知。其建築之偉，造像之多，一方固可表現宗教之熱情，但一方亦可窺見其目的專在功德利益之希冀。夫北朝禪法盛行禪定，本所以修心，而終未見當日佛子均能净行精進。嵩山爲北朝禪法之重心，而距此咫尺之洛都，其僧人之穢德已彰聞於時人之記載。如《釋老志》載洛中寺院情形。則其流風之壞，可以驚也。

宗教既以利誘人，於是出家者若鶩。剃落名爲功德，於是私度者乃如鯽。北魏對於度僧常有限制，而究不能禁絕。胡太后於熙平二年下令詳定規律。有曰：

> 自今奴婢悉不聽出家。諸王及親貴亦不得啓請。有犯者以違旨論。

又曰：

> 自今有一人私度，皆以違旨論。鄰長爲首，里、黨各相降一等。縣滿十五人，郡滿三十人，州鎮滿三十人，免官。僚吏節級連坐。私度之身，配當州下役。

詔令雖嚴，然《釋老志》云當時法禁寬褫，實不能改肅也。

僧祇粟本意用以饑年拯濟災民，但其後漸得爲僧人享受。如孝文帝下詔，令諸州僧人安居講説，曾許以僧祇粟供給。已見前。其後僧祇粟當漸爲僧人所私有。宣武帝永平二年沙門統惠深上言有曰：

> 僧尼浩曠，清濁混流。不遵禁典，精麤莫別。輒與經律法師群議立制。諸州鎮郡維那、上座、寺主，各令律戒自修，咸依内禁。若不解律者，退其本次。又出家之人，不應犯法，積八不净物。依律，八不净者，一田園，二種植，三穀帛，四畜人僕，五養禽獸，六錢寶，七褥釜，八象金飾床及諸重物。不得爲己私畜。唯有老病年六十者，限聽一乘。又比來僧尼或因三寶出貸私財緣州外。

至永平四年，宣武帝下詔痛論僧粟之冒濫。有曰：

> 僧祇之粟，本期濟施。儉年出貸，豐則收入。山林僧尼，隨以給施。由此可見僧人可取粟自用。民有窘敝，亦即賑之。但主司冒利，規取贏息。及其徵責，不計水旱。或償利過本，或翻改券契。侵蠹貧下，莫知紀極。細民嗟毒，歲月滋深。

詔定此後可令刺史共加監括，脱有冒濫，依律治罪。又同時尚書令高肇上疏曰：

> 謹案故沙門統曇曜，昔於承明元年奏涼州軍户趙苟子等二百家爲僧祇户。立課積粟，擬濟饑年，不限道俗，皆以拯施。又依内律，僧祇户不得别屬一寺。而都維那僧暹、僧頻等進違成旨，退乖内法。肆意任情，奏求逼召，致使吁嗟之怨，盈於行道。棄子傷生、自縊溺死五十餘人。豈是仰贊聖明慈育之意，深失陛下歸依之心。遂令此等行號巷哭，叫訴無所。至乃白羽貫耳，列訟宫闕。悠悠之人，尚爲哀痛。況慈悲之士，而可安之。請聽苟子等還鄉課輸。儉乏之

年，周給貧寡。若有不虞，以擬邊捍。其暹等違旨背律，謬奏之愆，請付昭玄，依僧律推處。

帝可其奏。但於暹等則特原之。上均見《釋老志》。

僧徒遊手而得衣食，又可託名三寶，經營私利。出家者動機因之不純潔。而且一爲僧徒，即可避租稅力役，故天下愈亂，則出家者益衆。此又非僅世亂則迷信以求福田也。故正光(520年至524年)以後，國家多事，官役至繁，遂令編民相率入道。出家之猥濫，史官嘆爲前所未有。《釋老志》。延及周齊對峙，北方連年搆兵，而佛徒又大增。齊都鄴城，寺至數千。周武毀法，僧人還俗者三百萬。世亂而出家愈多，其故可知。且出家不但爲避役之方。而僧人用内律，非全依國法。下詳。寺院幽深，又可以藏奸宄。如太武帝在長安寺搜得兵器。僧徒猥濫，更可以朋比匪人。故寺院紀綱之敗壞者，甚至可以爲逋逃之藪。作奸謀亂者且得挾宗教之威力，並以邪説左道蠱惑愚民。因而變禍疊起。此雖由於政治之腐敗，經濟之崩壞，但亦由於宗教本身原不健全也。兹依《魏書》所載，列沙門謀叛者於下：

孝文帝延興三年(473年)十二月，沙門慧隱謀反，伏誅。見本紀，下同。

孝文帝太和五年(481年)二月，沙門沙秀謀反，伏誅。三月詔曰：法秀妖詐，常妄説符瑞。九年正月禁圖讖，謂爲妖妄所憑，留者以大辟論。亂平，或欲誅道人，以馮太后之言而止。

孝文帝太和十四年(490年)五月，沙門司馬惠御自言聖王，謀破平原郡，擒獲伏誅。

宣武帝永平二年(509年)正月，涇州沙門劉惠汪聚衆反。詔華州刺史奚康生討之。

宣武帝永平三年(510年)二月，秦州沙門劉光秀謀反，州郡捕斬之。同年十二月王敞謀反伏誅，事連嵩山中沙門，見《魏書》九十。又次年五月詔禁天文之學。

宣武帝延昌三年(514年)十一月，幽州沙門劉僧紹聚衆反，自號浄居國明法王，州郡捕斬之。

孝明帝即位之年延昌四年，五一五年。六月，沙門法慶聚衆反於冀州。法慶既爲妖幻，遂説渤海人李歸伯合家從之，招率鄉人，推法慶爲主。法慶以歸伯爲十住菩薩平魔軍司定後王。自號“大乘”。殺一人者爲一住菩薩，殺十人者爲十住菩薩。又合狂藥，令人服之。父子兄弟不相知識，唯以殺害爲事。於是聚衆殺阜城令，破渤海郡，殺害吏人。《魏書》十九。詔元遥攻討之。

宣武帝熙平二年(517年)正月，“大乘”餘賊復相聚結攻瀛州，刺史宇文福討平之。五月，重申禁天文之法。

計在四十餘年中，沙門謀亂者八次。熙平以後未見沙門叛亂者，疑因天下變亂，奸宄之人另有所歸。大概係託名佛教，實行邪術。北魏禁圖讖天文，疑並因此。此雖非佛法流毒，然僧人之冒濫，可謂至極矣。

北朝帝后，雖多奉法，然因僧伽之腐敗，不能不加以限制。孝文帝勵精圖治，故於整飭僧紀極爲注意。其即位之明年(472年)四月，下詔沙門不得浮遊民間。本紀及《釋老志》。文略曰：

> 比丘不在寺舍，遊涉村落，交通姦猾，經歷年歲。令民間五五相保，不得容止無稽之僧；精加隱括，有者送付州鎮。其在畿郡，送付本曹。若爲三寶巡民教化者，在外賫州鎮維那文移，在臺者賫都維那等印牒，然後聽行。違者加罪。

太和十年(486年)冬，有司承旨，奏因愚民僥幸，假稱入道，以避輸課。其無籍僧尼，罷遣還俗。而道行麤者，無論有籍無籍，齊還歸齊民。計罷遣者諸州僧尼一千三百二十七人。先是魏朝已立有僧禁，至太和十七年帝因其欠詳，乃與沙門統僧顯等依正典，共立僧制四十七條。《初學記》二十三載有詔書，參看《釋老志》。其後宣武胡太后對於出家立寺亦有限制。但終魏朝頗未見奉行也。

魏初京内立道人統。文成帝時改爲沙門統，亦有都維那。諸州似亦有僧統、維那。《釋老志》曰：魏先立監福曹，孝文帝時改爲昭玄寺，備

有官屬，以斷僧務。官屬者爲沙門統、故《僧傳》常稱爲昭玄統。都維那有照玄都維那，《惠猛法師碑》可證。照與昭通。等。於是僧尼有專官。宣武帝永平元年(508年)秋，詔曰：

> 緇素既殊，法律亦異。故道教彰於互顯，禁勸各有所宜。自今以後，衆僧犯殺人以上罪者，仍依俗斷。餘犯悉付昭玄，以內律治之。

其明年，沙門統惠深上言，令僧尼戒律自修，咸依內禁。又言外國僧無道行，若不還本國，依此僧制治罪。其後高肇請以都維那僧暹付昭玄依僧律推處。任城王澄奏言擅造寺者，須依僧制，按法科治。據此則僧人犯罪，自專用僧人戒律，上所謂僧制者，或即孝文帝之僧制，但孝文亦係依內典立制。不受國治之懲治。其最大之刑罰，無非爲擯諸僧伽之外。即令還俗。在性情惇良者，僧戒固已足用。而桀傲者，其法未必能懲勸。按沙門統惠深上疏，曾言僧尼之法不得爲俗人所使，若有犯者，還配本屬。據此，俗人當因僧法較國法爲輕，故願受僧律處罰，而逃避國家法律也。

北朝競崇功德，出家可避租課官役，奸人又藏身於僧法之下。於是出家者日衆，而立寺者亦多。靈太后時，民多絶户而爲沙門。《魏書》五十三。三五少僧，即得共立一寺。任城王澄奏疏。孝文帝遷都洛陽，定制城內唯擬一永寧寺地。郭內唯擬尼寺一所。迨景明之初(500年)，微有犯禁。宣武帝雖亦發明旨令城內不得造立浮圖僧尼寺舍，其實城內仍有營造。正始三年(506年)沙門統惠深上言，已營之寺，不忍毀棄，求自今以後，乃不聽立。於是詔書乃不奉行，後來私謁，彌以奔競。永平二年(508年)，深等復立條制，啓云：自今以後，欲造寺者，限僧五十以上。違者擯出州外。但其後十年，私營轉盛，罪擯之事，寂無所聞。至神龜元年(518年)任城王澄乃令檢括計都郭之內寺舍，數乘五百。上疏極言其弊，謂"自遷都已來，年踰二紀，寺奪民居，三分且一"。寺僧混雜爲變亂如法秀、法慶。之源，不可不慎。僧人屢違明詔："豈非朝格雖明，恃福

共毁。僧制徒立，顧利莫從者也。”蓋僧人外託崇福，内實圖利。故立寺頻繁，不可遏止。任城王雖詳定規制，朝廷並可其奏，未幾，天下喪亂，加以河陰之酷，朝士死者，其家多捨宅爲寺，洛都第舍，略爲寺矣。前日禁令，不復行也。

東方佛法與經學

魏末孝莊、節閔、孝武諸帝，享國日淺，禍亂相尋。至孝静帝立，而魏分東西。(534年至535年)高歡遷孝静帝都於鄴。洛中諸寺，僧尼亦與俱徙。《伽藍記》。臣民多擅捨宅地，任立新寺。至元象元年(538年)秋，特下詔禁止，並令天下不得立新寺。但其後三年，又詔以鄴城舊宫爲天平寺。《釋老志》。可見雖經喪亂，立寺之風猶盛。北齊篡位(550年)，仍都於鄴。其諸帝對於佛法，仍循前規。《隋書·百官志》云：北齊置昭玄寺，掌諸佛教，置大統一人，統一人，都維那三人，亦置功曹主簿員，以管諸州郡縣沙門曹。《續高僧傳·法上傳》云，昭玄一曹，純掌僧録，令史員置五十餘員。又謂齊天保之中，國置十統。文宣帝手令法上爲大統，餘爲通統。則昭玄寺有統九人，大統一人也。東魏孝静帝、《北齊書·杜弼傳》。北齊文宣帝、《續傳·那連提黎耶舍傳》，《貞玉》、《慧嵩》、《法上》、《道慎》、《靈裕》、《僧稠傳》。武成帝、《慧藏傳》。後主《彦琮傳》。並敬禮僧人，皇后李氏、斛律氏並爲尼。而據武成胡后事言之，則宫闈僧尼，甚爲不净。獎勵譯經，建立寺塔。文宣帝造寺見《北史》七及《續傳·法上傳》。但傳記其立報德寺乃係魏孝文帝之誤。又武成及後主經營興聖寺，見《北齊書》及《北史》，然年歲互異。都下大寺略計四千，所住僧尼將八萬。講席相拒，二百有餘。聽者常過一萬。《續傳·靖嵩傳》。天下僧尼二百餘萬，寺四萬餘。《續傳·法上傳》。文宣及其後諸帝，常幸晉陽。亦於其地建寺造像。幼帝承光元年，鑿晉陽西山爲大佛像，一夜油萬盆，光照宫内。《北史》卷八。而北齊之造像刻經，比之元魏更爲有名。

元魏自孝文帝後，佛教義學始漸興盛。當時徐州名僧聚居。前有僧淵、僧嵩，後有道登、慧紀、曇度，均傳《成實》、《涅槃》之學。而約在同時，僧人智遊兼擅《毗曇》、《成實》。逮及魏末齊初，渤海明彦稱爲《成實》元緒。彭城慧嵩號爲《毗曇》孔子。而合水法上、净影、慧遠，均以《涅槃》命家。於是《涅槃》、《成實》、《毗曇》之學，普及於燕、齊、趙、魏諸地矣。宣武帝時，洛陽出《十地經論》，學者紛起。道寵、慧光，聲名高廣，學者如雲。及孝静遷鄴，僧人與之俱徙。於是《地論》之學，轉以鄴城爲中心。而有相州南北二道之分，四宗五宗之别。慧光兼修《華嚴》，復精律學。門下學者亦多在東方。至若禪學之盛，原稱嵩、洛。但其後佛陀與達磨諸師之學，大行於大河南北。齊文宣帝末年，幸遼陽甘露寺，深居禪觀，不理政務。禪法於北齊亦影響深厚也。

東方義學之光大，不但由於名僧之傳授，帝王之提倡，而亦由於其與南方之交通。彭城本爲南北交通之樞紐，亦爲北方義學之源泉。在孝文帝世，朝臣之知佛教義學者，如崔光、王肅等則原均系出江南。及至魏齊之際，士大夫爲學，頗重談論，與南方之風從同。孝静帝召名僧於顯德殿講説佛理。杜弼、楊愔、邢邵、魏收並侍法筵。杜弼昇師子座，當衆敷演，昭玄都僧達及僧道順並緇林之英，問難蜂至，往復數十番，莫有能屈。弼耽好玄理，嘗與孝静帝談佛性法性。又在齊文宣時，與邢邵扈從東山，共論名理，辯神形之生滅。孝静帝讀《莊子》，弼注《莊子》、《周易》，並注《老子》，且表上之。孝静帝詔答有曰："卿息棲儒門，馳騁玄肆，既啓專家之學，且暢釋、老之言。"蓋其時北朝君臣已略具江南之格調矣。《續高僧傳》叙魏末佛教有云："山東江表，乃稱學海。"《菩提流支傳》。蓋不但山東義學之盛，有似江表。而二地學風，至南北朝末葉已有相同，因此而可並稱也。

但概括論之，南北二朝，究有不同。南朝之學，玄理佛理，實相合流。北朝之學，經學佛學，似爲俱起。合流者交互影響，相得益彰。俱起者則由於國家學術之發達，二教各自同時興盛，因而互有關涉。蓋魏帝信佛，始於道武，而道武即重經學。北方佛義之興由於孝文，而孝文

帝並益崇儒術。北方佛教信仰與南迥異，其經學崇尚與南方亦不同，參看《北史·儒林傳序》。南方學術之主流爲玄學，而北方經學則亦較江左爲盛。參看趙甌北《二十二史劄記》卷十五“北朝經學”條。至宣武時，天下承平，學業大盛。故燕、齊、趙、魏之間，横經著録不可勝數。迨及隋初，齊、魯、趙、魏儒學負笈者尤多。語均見《北史·儒林傳序》。儒風極盛之區，亦即佛教義學流行之域。北朝文治，至此大興。儒經、佛義，乃同時在山東並盛。南方佛理，因與玄學契合無間，故幾可視爲一流。北方經學之於佛教雖少交互之影響，但經術既與佛義俱起俱弘，儒師遂不免與僧徒發生學問上之因緣。經師最初知名者爲高允，已言頗信佛法。劉獻之注《涅槃經》。《魏書》本傳。孫惠蔚正始中侍講禁中，夜論佛經，有愜帝旨。詔使加法師之號。盧景裕在鄴，寓託僧寺，聽講不已。李同軌兼讀釋氏，又好醫術。在洛平等寺與僧徒論難，往復可觀。上均見《北史·儒林傳》。崔暹頗好佛經，令沙門明藏著《佛性論》。儒者權會館於其家。《北史·暹傳》及《儒林傳·會傳》。名僧曇遷乃會之甥。並從之學《易》、《禮》、《詩》、《書》、《老》、《莊》等。杜弼好名理，知佛義，亦通經術。見本傳。釋道寵，俗姓張，名賓。釋僧範，俗姓李，名洪範。原俱遊學於大儒熊安生之門。熊《續僧傳》原作雄。按《北史·熊安生傳》云：安生將通名，見徐之才、和士開，以徐諱雄(其父名)，和諱安(亦父名)，乃自稱“觸觸生”云云。則熊雄二字，同音相諱，而《續傳》之雄安生，即熊安生也。時人語曰：“相州李洪範，解徹深義。鄴下張賓生，領悟無遺。”二人後並背儒入釋，均爲《地論》大師。《續高僧傳》曰：“僧範旋趾鄴都，可謂當時明匠。遂使崔覲注《易》，諮之取長。崔瑾受《易》於徐遵明，見《北史·儒林傳序》，覲即瑾也。宋景造曆，求而捨短。”宋景即《北史·藝術傳》之宋景業，造《天保曆》。則似範出家以後，仍講儒術也。傳又曰，大儒徐遵明、李寶頂等李鉉字寶鼎，乃遵明弟子。一見僧範，信於言前，授以菩薩戒法。按熊安生受禮經於李鉉，鉉則傳遵明之業。如範爲安生弟子，則徐、李受戒之説，恐不可信。然道寵、僧範甚通經術，則當係實情，並非誣罔也。此外兖州沙門曇衍，定州沙門靈裕，亦並早修儒書，後乃出家。大師慧光門下稱有十哲，儒生馮衮，亦入此數。定興北齊石柱頌與曇遵同學居士馮昆字叔平，當即衮。曇遵本慧光弟子。衮本冀人，通解經史。被貢

入臺，往候光師，因而篤信。慧光本爲律學元匠。僧範、馮袞均爲儒生，從之出家。而當時儒之三禮、釋之戒律俱盛行於世。疑此中亦有關係，但證據缺乏，未敢臆説也。上均見《續傳》。魏齊之際，儒佛二家常生關係，實至顯著之現象也。

北朝經學上承漢代，本雜讖緯。而元魏僧人，頗兼知術數，則亦漢世佛道與陰陽曆數混雜之餘緒。漢魏以後，北方釋教巨子：後趙之佛圖澄，姚秦之羅什，北凉之曇無讖，均善方術。而澄之弟子道安亦特精七曜，謂有注《素女經》四紙。《續傳・道辯傳》。魏世殷紹，自言以姚秦之世，受《九章》要術於遊遁大儒成公興。即寇謙之之師，見《釋老志》。後又問術數於陽翟九崖巖沙門釋曇影即羅什弟子。及道人法穆。約在文成之世，有沙門曇靖出《提謂經》，糅雜陰陽五行五方五常五臟十二月與五戒等。下詳。又李修學醫術於沙門僧坦，略盡其術。崔彧在青州逢隱逸沙門，教以《素問》九卷，及《甲乙》，遂善醫術。醫術本爲陰陽之學。僧化識星分，案天占，以言災異。沙門靈遠有道術，能預言成敗。綦母懷文有道術，遇一胡沙門及一蠕蠕客，客有異數術。上均見《北史・藝術傳》。又胡沙門即勤那漫提，見《續僧傳》。此外有檀特師，善法術。而精術數之陸法和來自江南，其行事亦似沙門。胡太后曾使沙門惠憐咒水療百姓病，清河王懌上表諫，謂爲張角之法。見《魏書》二十二。釋僧範原業儒，亦精《七曜》、《九章》、天文筮術。崔瑾注《易》，宋景業造曆，均有所諮禀。已見前引。元魏之世，甚至多有奸人假名佛法，兼用方術，以謀叛亂。《續高僧傳・超達傳》曰："魏氏之王天下也，每疑沙門爲賊。"又曰："魏帝不知是何帝。禁圖讖尤急，所在搜訪，有人誣達有之。"據此則沙門當嘗藏圖讖，善術數也。及至北周，甚重經術。而陰陽術數之學亦流行。蕭吉博學多通，尤精陰陽數術。闍那崛多譯經，曾爲筆受。《五明論》、一聲明，二醫方明，三工巧明，四咒術明，五符印明。《婆羅門天文》，亦在關中譯出。又周僧衛元嵩善術數，能預言，原奉釋教，後乃破僧。並著《元包》，幽贊《易》學。則亦以一身而兼習釋教及圖讖之學也。由此言之，陰陽讖緯，爲北朝經師以及沙門釋子之所嘗同習。則二者之所以常生關係，其故應亦在乎此也。

總之，中國溯自漢興以來，學術以儒家爲大宗，文化依中原爲主幹。而其所謂外來之瞿曇教化，方且附庸圖讖陰陽之説，以爭得地位於道術

之林。漢末以來，世風漸變。孔教衰微，《莊》、《老》興起。中朝文物，經亂殘廢。北方仕族，疊次渡江。於是魏晉釋子，襲名士之逸趣，談有無之玄理。其先尚與正始之風，留迹河、洛。後乃多隨永嘉之變，振錫江南。由是而玄學佛義，和光同流，鬱而爲南朝主要之思想。返觀北方，王、何、嵇、阮，本在中州。道安、僧肇，繼居關内。然疊經變亂，教化衰熄，其勢漸微，一也。桓、靈變亂，以及五胡雲擾，名士南渡，玄學骨幹，不在河、洛，二也。胡人入主，漸染華風。而其治世，翻須經術，三也。以此三因，而自羅什逝世，北方玄談，轉就消沈。後魏初葉，仕族原多託身於幽、燕，儒師抱晚漢經學之殘缺於隴右。而燕、隴者，又爲其時佛法較盛之地。則佛教之與經學，在北朝開基已具有因緣。及北方統一，天下粗安，乃獎勵文治，經術昌明。而昌明經術之帝王，又即提倡佛學最力之人。於是燕、齊、趙、魏，儒生輩出，名僧繼起，均具樸質敦厚之學風。大異於南朝放任玄談之習氣。蓋其所謂儒學，仍承炎漢通經致用之義，終成北周之政治。而致用力行，乃又北方佛子所奉之圭臬也。元魏經學，上接東都，好談天道，雜以讖緯。而陰陽術數者，乃北方佛子所常習，則似仍延漢代"佛道"之餘勢者也。及至隋帝統一中夏，其政治文物，上接魏周。而隋唐之佛理，雖頗採取江南之學，但其大宗，固猶上承北方。於是玄學澌盡，而中華教化以及佛學乃另開一新時代。夫佛學在北之與經學，固不如其在南與玄學之密契。然俱起俱盛，其間轉移推進最相同，故在全體文化上，此一大事因緣，實甚可注意也。

關西佛法

西魏徙都長安，百事草創，僧徒相聚，綴旒而已。然文帝及宇文泰皆信佛法，立大中興寺，尊道臻爲魏國大統，大立科條。又命沙門曇顯依大乘經撰《菩薩藏衆經要》及《百二十法門》。其後開講，恒以宣述，香火梵音，禮拜唱導，咸承其則。《續僧傳》道臻及菩提流支傳。周朝諸帝，並

常立寺。在大陟岵、大陟屺二寺爲明帝下詔所營造。詔見《廣弘明集》，參看法琳《辯正論》卷三。國家年别，大度僧尼。《續傳·靈藏傳》。其時沙門曇延、道安，世號二傑。語出《静藹傳》。譯經僧人則多得宇文護之贊助。參看《開元録》。又西魏用蘇綽議改修官制。大宗伯職掌沙門道士之法。其屬官有司寂者，掌法門之政。指佛教。有司玄者，掌道門之政。司寂位在正三命。蘇綽酷好經術，其官制悉依《周禮》。並亦知佛法，著有《佛性論》。見《北史》本傳。又彦琮爲周隋譯經巨子，深善佛義，朝士如薛道衡、修定三禮。辛德源注《春秋》。等多與之爲友，皆經師也。蓋周代重經學，佛道亦盛。至周武帝，本信道教，兼奉佛法。然終因治國在於名教，故提倡儒學。又以佛道鬬争之結果，終致並毁二教焉。

魏末周初，南北交通漸繁。南方學術，頗傳於北。而周世平定巴蜀，兼併江陵，江南僧人，更有入關者。王褒、庾信均自江陵入蜀。二人均有關於佛教文字。但其信仰與否不詳。其見於《續高僧傳》者列下：

釋亡名，善製作，常慕阮嗣宗之爲人。梁元帝深見禮待。及江陵變亂，西入岷蜀。及周人取蜀，乃至長安。帝王公卿，甚致敬禮。其弟子蜀人衛元嵩亦由蜀入關。

釋僧實，傳云：逮周太祖宇文泰。平梁、荆後，益州大德五十餘人，各懷經部送像至京。以真諦妙宗，條以問實。既而慧心潛運，南北疏通，即爲披抉，洞出情外，並神而服之。

釋智炫，益州成都人。後入長安。周武毁法時，冒死力争。

隋文帝奪取宇文氏之版圖，並滅南陳，帝深崇佛法，天下大德，群集關中。於是佛學南北潮流，互相汲引，遂演進爲一統時代隋唐之佛學。而周之佔有巴蜀、荆襄，實先已與關中僧人以接近南方教化之機緣。國土之變遷實與學術之演進有甚大之關係也。

北朝之排佛者

北朝排佛，其至激烈者見諸行事，而以筆舌争者甚少。并且排佛文

字，多從治道立説，罕有如南朝之争玄理，以至往復不已者。高謙之，字道讓，以父舅氏沮渠蒙遜據凉土，國書漏缺，乃修《凉書》十卷。凉國盛事佛道，爲論貶之。《廣弘明集·叙列代王臣滯惑解》載其文：

> 釋氏之化，聞其風而悦之。義生天地之外，詞出耳目之表。斯獎教之洪致，九流之一家。而好之既深，則其術益高。而圖寺極壯，窮海陸之財。造者勿恪金碧，殫生民之力，豈大覺之意乎！然至敬無文，至神不飾。未能盡天下之牲，故祭天地以璽栗。未能極天下之文，故藉神以稾秸。苟有其誠，則蘋藻侔於百品。明德匪馨，則烹牛下於礿祭。而况鷲山之術，彼岸之奇，而可以虚求乎！乃有浮遊都鄙，避若逃劇，原其誠心，百裁一焉。既朱紫一亂，城社狐鼠，穢大法之精華，損農蠶之要務。執契者不以爲患，當衡者不以爲言。有國者宜鑑而節之。

論中稱佛爲九流之一家，當世名士，競以佛理來難。謙之還以佛義對之，竟不能屈。《魏書》七十七。

宣武帝時陽固有文才，因朝廷廣訪得失，乃上讜言。中有曰：

> 絶談虚窮微之論，簡桑門無用之費，以存元元之民，以救饑寒之苦。

蓋其時宣武帝委任群下，不甚親覽，好桑門之法。《魏書》七十二。故固言及之。同時裴延儁因帝專心釋典，不事墳籍，上疏諫之。《魏書》六十九。文有曰：

> 陛下道悟自然，淵鑑獨得。昇法座於宸闈，釋覺善於日宇。凡在聽矚，塵蔽俱開。然五經治世之模，六籍軌俗之本。蓋以訓物有漸，應時匪妙，必須後精，乘近即遠。伏願經書互覽，孔釋兼存，

則内外俱周，真俗斯暢。

元魏佛法極盛時，其反佛之最有名者爲張普惠。《魏書》七十八有傳。《廣弘明集》“惠”作“濟”。普惠以儒學見稱，精於三《禮》，兼善《春秋》。百家之説，多所該覽。魏孝明帝立，不親視朝，過崇佛法。郊廟之事，多委有司。營造寺像，略無休息。普惠上疏諫之。文有曰：

> 殖不思之冥業，損巨費於生民。減禄削力，近供無事之僧。崇飾雲殿，遠邀未然之報。昧爽之臣，稽首于外。玄寂之衆，遨遊于内。愆禮忤時，人靈未穆。愚謂從朝夕之因，求祇劫之果，未若先萬國之忻心，以事其親，使天下和平，災害不生者也。

按《魏書·普惠傳》，任城王澄爲司空，表議書記多出惠手。任城王諫崇佛法，有二表。一因靈太后繕興佛寺齋會，費損庫藏，曲賚左右。澄上表諫之。二神龜元年奏私造僧寺。二者或皆出於普惠。諸疏均注重人民生計，而未敢請毁法也。

崔光曾有諫靈太后幸永寧寺及嵩高二表。一則言人主不可輕動，一則以擾民爲慮。然光實信佛法者。其深於儒釋華夷之辯者，則爲李崇及李瑒。李崇上書靈太后，請減佛寺功材以修學校。引劉向之言，謂“王者宜興辟雍，陳禮樂，以風化天下”。《魏書》六十六。李瑒上書靈太后，謂宜禁絶户爲沙門。文有曰：

> 一身親老，棄家絶養，既非人理，尤乖禮情。堙滅大倫，且闕王貫。交缺當世之禮，而求將來之益。孔子云：“未知生，焉知死?”斯言之至，亦爲備矣。安有棄堂堂之政，而從鬼教乎！

沙門都統僧暹等忿瑒“鬼教”之言，以瑒爲謗毁佛法，泣訴靈太后。太后責之，瑒引經卷自理，謂佛道幽隱，名之爲鬼。但太后不免暹等之意，

罰瑒金一兩。事詳《魏書》五十三。

楊衒之亦反對佛法，所言亦至質直。在元魏末，見寺宇壯麗，損費金碧，王公相競，侵漁百姓，乃撰《洛陽伽藍記》，言不恤衆庶也。後上書述釋教虚誕，有爲徒費，無執戈以衛國，有饑寒於色。養逃役之流，僕隸之類，避苦就樂，非修道者。又佛言有爲虚妄，皆是妄想。道人深知佛理，故違虚其罪。啓又廣引財事乞貸，貪積無厭。又云：讀佛經者，尊同帝王，寫佛畫師，全無恭敬。請沙門等，同孔、老拜俗，班之國史。行多浮險者，乞立嚴勅，知其真僞。然後佛法可遵，師徒無濫。則逃兵之徒，還歸本役，國富兵多，天下幸甚。上見《廣弘明集·叙列代王臣滯惑解》。

北齊佛法甚盛，然劉晝、章仇子陁、樊遜諸人，均引中國固有文化誹議之。劉晝之言有曰：《廣弘明集·滯惑解》。

尼與優婆夷實是僧之妻妾，損胎殺子，其狀難言。今僧尼二百餘萬，並俗女向有四百餘萬。六月一損胎，如是則年族二百萬户矣。驗此佛是疫胎之鬼也。全非聖人之言。道士非《老》、《莊》之本，藉佛邪説，爲其配坐而已。

章仇子陁武平中上疏，請禁抑僧尼，凡十餘紙。齊帝震怒，禁錮經年。周武平齊，出之。其疏有曰：《廣弘明集·滯惑解》。

帝王上事昊天，下字黎庶。君臣夫婦，綱紀有本。自魏晉以來，胡妖亂華。背君叛父，不妻不夫。而奸蕩奢侈，控御威福。坐受加敬，輕欺士俗。妃主晝入僧房，子弟夜宿尼室。臣不惶不恐，不避鼎鑊，輒沐浴輿櫬，奉表以聞。

北齊文宣帝天保五年樊遜字孝謙。舉秀才對策中，論及釋、老兩教。詔及對策見《廣弘明集·僧行篇》，參看《北齊書》本傳。末有曰：

二班勒史，兩馬製書。未見三世之辭，無聞一乘之旨。帝樂王禮，尚有時而沿革。左道怪民，亦何疑於沙汰。

又北齊李公緒《北齊書》有傳。曾著論斥信佛者，“損六親，捨禮義”，“棄華即戎”。《廣弘明集·滯惑解》。公緒博通經傳，著《喪服章句》等。樊遜乃大儒徐遵明弟子，博通群經。劉晝受學於李寶鼎、馬敬德，通《禮》及《春秋》。子陁事不詳，曾爲儒林學士。蓋元魏自孝文以來以至北齊，華風已振，經術大昌。反佛者漸起，且多出儒門。其言論亦崇禮教，重文治，其辯佛義、談玄理如南朝人士之所爲者，則殊未見。

北朝佛道之争

元魏太武時因寇謙之大行其道，以致佛法毁滅。其後二教並見流行，帝王歷受法籙。孝文帝並立崇虚寺，給户五十，供養道士。後代因之。惟道士罕能精至，又無才術可高，《釋老志》。但其在社會中勢力當甚不小。孝文、宣武諸帝甚重佛法，道教在朝廷上自不能與佛法争。至孝明時，乃有佛道争論於殿庭之事，道教幾敗。《續高僧傳》云：正光元年(520年)孝明帝加元服，大赦。請釋、李兩宗上殿，齋訖。侍中劉騰原作“滕”。宣勅，請諸法師與道士論議，時清通觀道士姜斌與曇無最《廣弘明集》及《伽藍記》“無”作“謨”。對論。斌引《老子開天經》，言佛爲老子侍者。最引《周書異記》、《漢法本内傳》等，謂佛生於老子之前，以駁斌之説。帝乃令尚書令元乂宣勅，道士姜斌論無宗旨，宜令下席。又詔令議《開天經》之真僞，於是魏收等一百七十人讀訖，奏曰：“老子只著五千文，餘無言説。臣等所議，姜斌罪當惑衆。”孝明帝將加斌極刑，西國三藏法師菩提流支苦諫乃止，配徙馬邑。曇無最者，武安人，先行化河北，後勅住洛都融覺寺。善《涅槃》、《華嚴》，徒衆千人。菩提流支翻其所著《大乘義章》爲梵文。《續傳·曇無最傳》。

據《魏書》本紀，孝明帝即位不久，胡太后即臨朝稱制。神龜三年(520年)七月丙子，侍中元叉、劉騰，奉帝幸前殿，矯太后詔，令帝親政。幽太后於北宫。辛卯，帝加元服，大赦，改元正光。《續高僧傳》所記之事，當在此時。據《伽藍記》，劉騰曾立長秋寺。《釋老志》劉騰奏爲世宗造石窟，則騰固爲奉佛者。正光之變，由騰主謀。《伽藍記》。與元叉總勒禁旅，决事殿内，權勢傾人主。其命佛徒與道士論議，顯由二人主持，加之孝明亦信佛法，二教勝負固可不俟辯論而已可預決。群臣奉詔，自不能不直陳《開天經》之爲僞，而請加斌惑衆之罪。至若曇無最所引之書，同是僞造，乃不見指摘，亦勢所必然。幸其時最有聲望之菩提流支未加贊同，否則依騰等之力，雖毁滅道教，亦非不可能也。

元魏佛道之争，自太武帝以後當極劇烈。所謂《老子開天經》，乃上接寇謙之謂浮屠爲四十二天延真宫主之説。而佛徒假造《周書異記》及《漢法本内傳》以駁道説，亦當作於北魏中葉。此時二教暗鬭之詳情，今已不可知。其在北齊之世，《續高僧傳》乃記有釋曇顯與道士陸修静對校道術之事。其略謂南方道士陸修静因梁武帝捨道歸佛，叛入北齊。按北齊初年，在梁武捨道後四十餘年。文宣帝爲其所惑。僧人乃與之捔試於帝殿，終爲曇顯所敗，道徒皆捨邪歸正，不伏者被殺。上均見《曇顯傳》。按此事疑點甚多。參看常盤大定《儒佛道三教關係》書中所論。即如在北周天和年中，甄鸞作《笑道論》，言及宋人陸修静所撰《道經目録》，並明言修静宋明帝時人。《廣弘明集》。是修静固爲劉宋時人。而假使其果於北齊文宣帝時北來，並與佛徒鬭争，甄鸞在後僅十餘年，必不致言其爲宋明帝時人也。按《北史·儒林傳》云：宗道暉好著高翅帽，大屐。時人爲之語曰："顯公鐘，宋公鼓，宗道暉屐，宋洛姬肚。"謂之四大。顯公，沙門也。《續傳》謂曇顯"儀服猥濫，常因醉卧道旁，不爲俗所知"。或者顯爲一異僧，常有奇迹。所謂"顯公鐘"者，亦關於曇顯之故事，而與陸修静之鬭法，乃後人對於此異奇人物之神話，固未足置信也。

按北齊天保五年秀才對策，文宣帝曾詔問及沙汰釋、李。見《廣弘明集》。其文有曰：

> 自祖龍寢迹，劉莊感夢。從此以歸，紛然遂廣。至有委親遺累，棄國忘家。館舍盈於山藪，伽藍徧於州郡。若黄金可化，淮南不應就戮。神威自在，央掘豈得爲剋？若以御龍非實，荆山有攀髯之戀。控象爲虚，瀍洛寤夜光之詭。是非之契，朕實惑焉。乃有緇衣之衆，參半於平俗，黄服之徒，數過於正户。所以國給爲此不充，王用因兹取乏。欲擇其正道，蠲其左術。一則有潤邦家，二則無惑群品。且積競繇來，行之已久。頓於中路，沙汰實難。至於兩家升降，二途修短，可指言優劣，無鼠首其辭。

據此佛道二教在周齊之世，已徒侶半天下，爲國計民生之毒。文宣帝頗信佛教，其兄文襄王高澄，敬禮道士張遠遊、趙静通等，見《釋老志》。又狃於積習，未敢輕於沙汰。至周武帝英武有爲，力修治道，遂有並毁二教之舉。

周武帝世之法難

周明帝世佛道二教争執亦烈，《續傳·僧猛傳》。至武帝而其争鬭成兩敗俱傷之結果。武帝初本循例事佛，造功德。參看《辯正論》卷三。《續僧傳》載其以曇崇爲周國三藏詔，亦可證其初未與佛子絶緣。但勵精圖治，最重儒術，殊不以戎狄自居而提倡胡教。復深知沙門病國，欲革其敝。其所以毁法，並及道教，主因蓋在於此。復加以衛元嵩、張賓之扇惑，法難終於實現。衛元嵩者，益州成都人。初出家爲亡名法師弟子。明陰陽曆數，從其師之意，謂"佯狂乃可以得聲名"。乃佯狂漫走，觸物摛詠。《周書·藝術傳》謂嵩爲江南寶誌之流。按《高僧傳》稱誌公常跣行街巷，時或賦詩，言如讖記。又亡名美阮嗣宗之爲人。阮籍亦以佯狂著名。後以蜀土狹小，不足展懷，乃易俗服入關，交遊權貴。上書請廢佛法，並自還俗，著《佛道二論》，立主客，論大小。武帝尊禮而不敢臣之。封爵蜀郡公。嵩與道士張賓相結，扇惑武帝，遂致毁法。

嵩於天和二年(567 年)請省寺減僧，其言略謂“國治不在浮圖。此指寺廟。唐虞無佛圖而國安，齊梁有寺舍而祚失。大周啓運，遠慕唐虞之化，宜遺齊梁之末法”。佛以大慈爲本，安樂含生。故嵩請造延平大寺，“容貯四海萬姓，不偏立曲見迦藍，偏安二乘五部”。夫延平寺者，“無間道俗，罔擇冤親。以城隍爲寺塔，即周主是如來，用郭邑作僧坊，和夫妻爲聖衆，推令德作三綱，遵耆老爲上座，選仁智充職事，求勇略作法師，行十善以伏未寧，示無貪以斷偷劫。是則六合無怨紂之聲，八荒有歌周之詠。飛沈安其巢穴，水陸任其長生”。嵩旨在擴充佛之慈心，惠及黎庶。不偏於僧徒，不立曲見迦藍。所謂立延平寺者乃譬喻也。所上書中有十五條，俱本此意。其言特並重治道，請上追古代聖王，深合武帝之心。武帝即位元年下詔有云：“捨末世之弊風，蹈隆周之叡典。”故其言得見用。

按《廣弘明集·滯惑解》云，時有讖記，忌於黑衣，謂沙門當次襲運爲天子。武帝信之，遂行廢蕩。所謂黑衣之讖，始於北齊。據《北齊書·上黨王渙傳》云：“初術士言‘亡高者黑衣’。由是自神武後，每出行，不欲見沙門，爲黑衣故也。是時文宣幸晉陽，以所忌問左右曰：‘何物最黑?’對曰：‘莫過漆。’帝以渙第七當之。乃徵渙至地牢下，歲餘見殺。”在北周，此説或亦甚流行。按《廣弘明集》云：“張賓定霸，元嵩賦詩，重道疑佛，將行廢立。”按元嵩觸物摛詠，其所詠詩，當即讖記。而張賓亦盛言代謝之事。見《隋書·律歷志》。所謂定霸者，疑即定王霸之代興。二人毀法，或嘗援用黑衣當興之讖。按周宇文護《致僧亡名書》有曰：“豈虚緇染?”是周時僧人仍衣黑。雖道宣《廣弘明集》與《僧傳》所記以及史書頗相牴牾，其事不無可疑。但衛、張二人均善術數，同以讖緯熒惑人君，以致大得信任，則亦毀法之議所以實行之助因也。詳《輔仁學誌》二卷二期余嘉錫《北周毀佛主謀者衛元嵩》。

衛元嵩於天和二年(567 年)上書，武帝未能即決。自天和至建德年中七次令爭辯三教先後。天和三年(568 年)八月，帝御大德殿，集百僚及沙門道士等，親講《禮記》。此時帝重儒術之意已甚顯。四年(569 年)二月戊辰，帝御大德殿，集百僚道士沙門等討論釋老義。上均見《周書》本

紀。是當爲論二教大小之始。元嵩曾作《論辯二教大小》。三月十五日，勑召衆僧道士名儒百官二千餘人於正殿，帝昇御座，親量三教優劣。原有廢立二字，但此年似武帝尚未欲廢教。衆議紛紜，未决。同月二十日，又依前集，衆論乖咎，是非滋生。四月初，又勅廣召道俗，令極言陳理。《續僧傳·道安傳》。武帝本欲定儒教爲先，佛教爲後，道教最上，以道出於無名之前，超於天地之表故也。乃數集議，論者不同，未有决定。此據《廣弘明集》叙周武滅法事所載。乃令群臣詳論二教，定其先後淺深同異。至天和五年(570年)二月十五日，甄鸞上《笑道論》三卷。五月十日，帝大集群臣，詳鸞上論，以爲傷蠹道法，即於殿廷焚蕩。於時道安法師又上《二教論》，二論破斥道教，至爲劇烈。二論均載入《廣弘明集》中。按《廣弘明集》載周武帝之《二教鐘銘》，係作於天和五年五月丙寅十四日，文中二教並重。有"二教並興，雙鑾同振"之句。可見其時帝於二者未顯加軒輊。又據《北史·儒林傳》，天和中復於紫極殿講三教義，朝士儒生桑門道士至者二千餘人。沈重辭義優洽，樞機明辯，凡所解釋，咸爲諸儒所推。此或即四年三月十五日事。按沈重原爲梁五經博士，武帝厚禮迎至長安，方其在殿講論，必爲帝所嘉許。六年授重驃騎大將軍開府儀同三司露門博士，令爲皇太子講論。蓋以儒術治天下，爲帝一貫之政策。故自天和五年佛道争論以後，勑定二教優劣之議雖暫擱置，然至建德二年(573年)十二月癸巳，又集群臣沙門道士等。帝昇高座，辨釋三教先後。以儒教爲先，道教爲次，佛教爲後。見本紀。儒教爲先者，乃帝歷來之宗旨。而先道後佛者，則疑道士張賓及叛佛沙門衛元嵩等扇惑所得之結果。此時已見帝於釋氏確已予以排斥。於是佛道之争益甚。僧勔著《十八條難道章》一卷，又作《釋老子化胡傳》一卷，並陳道教諸説之僞妄。《續傳》本傳。又有猛法師，躬抗帝旨，言頗激切。静藹、道積，詣闕直陳。《續傳·静藹傳》。其言當均在辨佛道邪正。蓋帝因圖讖關係，與張賓、衛元嵩頗密切，其左袒李宗，亦勢所必至。《廣弘明集》、《續僧傳》均記帝奉道教事，兹不録。《静藹傳》記帝令佛徒入殿行道事，似不可信。故凡護教者，必破斥道教。毁法之舉愈迫，而佛徒攻擊道教之言論愈多。至建德三年(574年)五月，始議毁法。詔僧道大集京

師。於太極殿陳設高座，帝自躬臨。道士張賓與僧人智炫辯論不勝。帝乃自昇座。斥佛之不净。炫答言："道教之不净尤甚。"至直言抵觸武帝之短。帝不悦而退。詳《續傳·炫傳》。明旦五月十五日丙子，乃下勅斷佛道二教，經像悉毁，罷沙門道士，並令還民。《周書》本紀。三寶福財，散給臣下。寺觀塔廟，賜給王公。《廣弘明集》。蓋道教竊取佛法之餘瀝，加以中土之方術，其經典悉出僞造，而病民費財，不減佛教。雖附會於《老》、《莊》之玄理，而全用之於迷信方術。其僞妄經甄鸞、道安諸僧之揭發，自暴露無遺。武帝雖欲偏護，亦不可得，故並毁之。而心猶以爲大道玄理，殊途同歸，雖廢其枝葉，尤宜存其本根。乃立通道觀，取釋老名人，普著衣冠，爲學士，共百二十人，監護吏力各有差。《廣弘明集》叙周武帝更興道法事。令講《老》、《莊》、《周易》。見《續傳·彦琮傳》。《廣弘明集》叙任道林事亦云通道觀所學者唯是《老》、《莊》，好設虚談，通伸三教。而佛道經義，亦言並宣弘闡。於六月戊午二十九日下詔曰：

至道宏深，混成無際。體包空有，理極幽玄。但歧路既分，派源愈遠。淳離朴散，形氣斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交競，九流七略，異説相騰。道隱小成，其來舊矣。不有會歸，争驅靡息。今可立通道觀，聖哲微言，先賢典訓，金科玉篆，秘蹟玄文，所以濟養黎元，扶成教義，並宜弘闡，一以貫之。俾夫玩培塿者識嵩岱之崇崛，守磧礫者悟渤海之泓澄，不亦可乎。

據此則通道觀之立，所以謀大道之歸一，息争端之迭起。似帝於二教相殘，已甚厭倦。故周末僧人之冒死抗争，力攻道教，既足以表現僧人護法之真摯，又實道教並毁之張本也。道宣《廣弘明集》指周武立通道觀爲復興道教，非是。

建德六年(577年)周滅齊。正月武帝入鄴城。召僧人赴殿。帝昇御座，叙廢立義。謂六經儒教之弘政術禮義忠孝，於世有宜，故須存立。佛教費財，悖逆不孝，並宜罷之。於是僧衆五百默然無聲，俯首垂淚。

名僧慧遠獨出與帝往復争論。但帝仍不辭墮入阿鼻地獄，仍令毁齊境之教。《廣弘明集》叙慧遠抗武帝廢教事。至十一月四日，帝臨鄴宫新殿。是年十月帝幸鄴。任道林原爲僧人。上表，諫毁佛法，與帝争辯多番。帝意仍不可回。蓋帝因廢佛，即在求國安民樂。潛思校量，驗之以行事，算之以得失，理無可疑。並謂佛生西域，朕非五胡，心無敬事，既非正教，所以廢之。上詳見《廣弘明集·叙任道林辨武帝除佛法詔》。帝自以爲見之明，而信之篤，所以舉動非常。其屢次召僧人辯論，皆親自臨座。均見其審察周詳，非率爾從事也。故其廢毁至爲酷烈。《房録》卷十一云：

> 建德敦䍧，三年甲午。迄於作噩，六年丁酉，平齊。毁破前代關山西東數百年來官私所造一切佛塔，掃地悉盡。融刮聖容，焚燒經典。八州《續僧傳·静藹傳》八州上有禹貢二字。寺廟出四十千，盡賜王公，充爲宅第。三方釋子减三百萬，皆復軍民，還歸編户。

武帝平齊之明年，六月崩御。宣、静二帝繼位，復興佛法。參看《廣弘明集》叙任道林事及《周書》本紀。鄴城有故僧人王廣明者，上書駁衛元嵩毁法表文。詳載《廣弘明集》。可見當時人士，認元嵩之奏乃滅法之主要動力也。宣、静二帝之復教，疑實出丞相楊堅之意。故佛法再興，實由隋主也。按建德法難爲期雖短，而政令至爲嚴酷。北方寺像，掃地悉盡。僧徒流離顛沛，困難莫可名狀。或以身殉法，《續僧傳》載静藹因不能護法，手自臠割，現骨剖心而死。或隱迹塵俗，《續僧傳》載北周之費長房、曇崇、法純、静端、道宗、法詳、僧淵、智藏，北齊之法上、靈裕、曇榮，均外還俗，而内守道。或遁匿山林，北周之曇相、静淵、普安、法應、法藏、静藹、道判，北齊之慧藏、慧瑱、僧邕，均避匿山林。又志念逃匿海隅。或入通道觀。如彦琮、任道林、普曠等，均爲通道觀學士。及大法復興，經像賴其保存，塔寺由其修復。而終南太白尤爲周末僧人聚居之所，至隋唐而鬱爲佛教重鎮，華嚴宗由斯託始。此外釋子多南奔陳朝。北周之慧海、法彦。最重要者北齊學僧曇遷、靖嵩逃至江南，得習《攝論》。法侃、慧遷亦北方《十地》學者，至南方學《攝論》。智者大師謂

亦因毀法南下。據隋柳顧言《禪法碑文》。前者乃法相宗之先河，後者奠天台宗之基礎。而《楞伽》禪法亦疑在此時南趣。此宗興起，原在嵩岳。二祖以後，乃移江北。夫自魏孝文以後，南方僧人嘗來北方。見前。周武毀法，北方僧人又驅而之南方。於是學術交流，文教溝通，開闢隋、唐一統之局勢，而中華佛教諸大宗派亦於是釀成焉。参看伊藤義賢《支那佛教正史》七七九頁以下。

第十五章　南北朝釋教撰述

研究我國佛教之依據，首重譯本。搜討我國佛教之思想，則當研前賢撰述。印度有印度佛教，中國有中國佛教。其異點不專在經典之不同，而多在我國人士對於傳來學説，有不同之反應也。佛法勢張，充滿於我國思想界，由是著述漸多。至南北朝時，遂佔重要地位。梁時僧祐叙其情形曰："自尊經神運，秀出俗典。由漢届梁，世歷明哲。雖復緇服素飾，並異迹同歸。講議讃捔，代代彌精。注述陶練，人人競密。所以記論之富，盈閣以牣房，書序之繁，充車而被軫矣。"《祐録》十二。我國佛教之成熟，學説之分派，悉可於此豐富之著作見之。惜佚失極多，百不存一。研究中國文化之變遷者，所深憾焉。玆分類述南北朝釋氏著述之情形，而附以兩晉，俾見其全焉。

(甲)注疏

佛典譯本，或卷帙太多，研讀不易，或意義深奥，或譯文隱晦，了解甚艱。不藉注疏，普通人士曷能通達？道安以前，雖有注經，然注疏創始，用功最勤影響甚大者，仍推晉之道安。《高僧傳》曰："條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。"安公而後，注疏益多。遂爲中土佛教典籍之要項矣。蓋我國佛法地域時代上之變遷，要當於撰述中見之。而研究注疏出世之先後，地點之不同，尤可了然其嬗遞之狀況。以地言之，則南朝尚文，重思想，故注疏較多。北朝尚質，重行爲，故注疏較少。以時言之，則雖根源於翻譯，然亦視中國學者興趣及致力之所在。故魏晉二代，《老》、《莊》教行，而《般若》大興。什公之世，又崇《三論》。

至若《成實》，其晚年所譯，明爲小乘，乃《成論》反暢行於齊梁，《三論》直至陳隋乃得再興。學者如能考群經注疏之内容及其多寡，而明其變遷之故，則全部中國佛教史可以窺知也。

注疏之作，繁簡不同，宗趣各別。約略言之：

（一）則隨文釋義，謂之曰注，此即普通之所謂章句。分散插入本文下者爲子注，子注之所由生，已見前説。康僧會《安般經序》曰："陳慧注義，余助斟酌，非師不傳，不敢自由也。"僧叡《思益經序》云："予與道恒謬當傳寫之任，輒復疏其言，記其事，指什公所言。以貽後來之賢。"未詳作者之《雜心序》云："余不以闇短，厠在二集宋元嘉三年及八年譯《雜心》，共前後二次。之末，取記所聞，以訓章句。"此皆受師口義，隨文作釋，乃注疏最重要之一種。因其多存大師如什公。宗旨，而且其説原出西土也。道安《人本欲生經序》云："敢以餘暇，爲之撮注。其義同而文别者，無所加訓焉。"此注現存，欲知古注體裁，可以參看。其《安般經序》云："魏初康會爲之注義，義或隱而未顯者，安竊不自量，爲解其下。"《道地經序》曰："尋章察句，造以訓傳。"又曰："故作章句，申己丹赤。"此則個人研尋所得，取作爲注。注疏之大部分，想均如此。

（二）則明經大義，不必逐句釋文。道朗《涅槃序》云："聊試標位，叙其宗格。豈謂必然闚其弘要者哉！"僧叡《中論序》云："予翫之味之，不能釋手。遂復忘其鄙拙，託悟懷於一序。並目品義，題之於首。"又其《十二門論序》云："敢以鈍辭短思，序而申之。並目品義，題之於首。"按竺道生《法華疏》，先出經名，次言經分三段，首十三品明三因爲一因，次八品辨三果，末六品均三人爲一人。分段者，猶道朗所言"標位"也。道生之疏，僅摘取經文，明其大致。此則似道朗所言之"叙宗格"也。後來僧人所作叙經大意，如吉藏《大品遊意》等。均出於此。又道生疏，各品之首，類説明本品宗旨並其得名之由。如《藥草喻品》云："聖教沾神則煩惱病愈，故寄藥草以目品焉。"《壽量品》云："今袪其斯滯，假長壽遣之，故目此品名爲壽量。"《屬累品》云："以理深事大，要□□愡爲是義，故立品耳。"此則僧叡所謂之"目品義"，乃謂就題目諸品之義加以

敘釋。此與全經之序立意相同。蓋經序乃説全書宗致，目品乃説一品大意也。除上二類，尚有經之音義。此於南北朝時未見存書。又晉道慈因《中阿含》前後譯名不同，恐其違本。“故諸改名者，皆鈔出注下，新舊兩存，别爲一卷，與目録相連。”見經序。此亦可另入一類也。

大凡釋章句之注疏，此爲文疏之始。其文較繁。出大意之注疏，此爲義疏之始。其文必簡。故《人本欲生經》本只一卷，而注亦有一卷。羅什《法華》原有七卷，而道生《疏》則只二卷。前者釋文而繁，後者談義而略故也。又魏晉之世，注疏較簡。蓋或只明事數，文疏。或略釋大義。義疏。如陸澄《法論》所收之支道林《本業略例》及《道林旨歸》等，均卷數不多，當只述義旨，非如後來之詳疏廣解。蓋當時玄學盛行，主言簡意約，故所作書類卷帙不多。及其後譯品日多，口義愈繁。於是事數則分門别類，詳其同異，而義旨則廣選群家，作爲集解。於是注疏則純爲經師之學，由此而啓隋唐章疏之廣博。《隋書・儒林傳》曰：“大抵南北所爲，章句好尚，互有不同。南人約簡，得其英華。北學深蕪，窮其枝葉。”按佛經注疏，今未能以南北詳相比較。相傳魏劉謙之作《華嚴疏》六百卷，此乃南方所絶無。然吾人若比較魏晉南北朝注疏前後繁簡之分别，或庶幾近之。而儒經南北之不同，固亦由於南承魏晉玄學而北接漢代學術也。

注疏原不必均用科分。吉藏《法華義疏》云：

> 如天親解《涅槃》有七分，詳見世親菩薩《涅槃論》，亦名《長壽偈論》，魏沙門達磨菩提譯。龍樹釋《般若》無章門，蓋是天竺論師開不開之二類也。河西製《涅槃》疏爲五門，上文引河西道朗《涅槃序》所謂之“標位”，即指此五門。道融《新法華》類爲九轍。融因號九轍法師。詳見《法華文句記》。但誤融爲僧叡。至如集解《净名》之説，即現存之《維摩疏》。撰注《法華》之文，但析其玄微，又不預科起盡。蓋是震旦諸師開不開兩類也。

震旦諸師開分科門，實始於釋道安。而道安則稱“科分”爲“起盡”。按智

者《仁王疏》云：

道安别置序、正、流通。

良賁《仁王疏》云：

昔有晉朝道安法師，科判諸經，以爲三分：序分，正宗，流通分。故至今巨唐，慈恩三藏譯《佛地論》，親光菩薩釋《佛地經》，科判彼經，以爲三分。然則東夏西天，處雖懸曠，聖心潛契，妙旨冥符。

宗密《盂蘭盆經疏》云：

解本文分三，一序分，二正宗分，三流通分。以三分之興，彌天高判，冥符西域，古今同遵。

吉藏《仁王疏》云：

然諸佛説經，本無章段。始自道安法師，分經此爲三段。第一序説，第二正説，第三流通説。序説者，由序義，説經之由序也。正説者，不偏義，一教之宗旨也。流通者，流者宣布義，通者不壅義，欲使法音遠布無壅也。下略。

道安原義雖不必與吉藏所傳相同。但科分之事，實始於道安，而其所分爲三分。按道安注疏中有《放光般若起盡解》一卷。《法華文句記》有云："起盡者，章之始末也。"可見起盡者，即後人所謂之科段也。《放光起盡解》已佚，其分章不詳。但《放光經》原有二十卷，而《起盡解》只一卷，可見其科分必不繁。或其書科分大段即用三分法也。梁《法華義記》謂經無大

小，例分序、正、流通三段，並詳敘此經三段之"文句起盡"，亦可見起盡爲科分之别名。隋慧遠《涅槃義記》稱"起盡"爲"終始"，亦言諸人多用三分。《勝鬘寶窟》則稱科段爲分齊。

科分經文，至劉宋而益盛，其詳情不可知。然其最知名之人，爲釋法瑶。北宋釋岳净《科金剛錍序》曰："科分《大經》章段，起自關内憑小山瑶，前代未聞也。吾祖章安作疏，益詳。"云云。《大經》者，指《涅槃》。章安灌頂有《涅槃經疏》三十三卷。又唐湛然《再治章安涅槃疏》卷一云，"分章段起小山瑶、關内憑，因兹成則"，云云。由此可見法瑶曾爲《涅槃》分科段。又《法華文句》上云："天親作論，以七功德分《序品》，五示現分《方便品》。其餘品各有處分。詳見北魏譯《法華經優婆提舍》。昔河西憑、即關内憑。江東瑶，取此意節目經文，末代尤煩，光宅轉細。"又曰："齊中興印、小山瑶，從廬山龍師受經，分文同。"湛然《文句記》云："江東原作等。瑶，即吴興小山寺。"則法瑶於《法華》亦曾科分章段也。又據吉藏《百論疏》，謂瑶採用憑法師之釋。則瑶與憑在《涅槃》、《法華》及《百論》所見均有相同，可見二人關係之密切也。又按法瑶《涅槃》、《法華》章疏頗爲後稱述，《勝鬘寶窟》上云："末代相承，多開章門，以其章門，示經起盡。"瑶亦有《勝鬘疏》，或亦曾分章門也。又按《僧傳・僧印傳》云，"後進往廬山，從慧龍諮受《法華》，龍亦當時著名，播於《法華》宗旨，印偏功構徹，獨表新異"，云云。小山瑶當與龍同時，而接受其《法華》者。智顗《文句》卷一，吉藏《義疏》卷一，均述及僧印之説，則法瑶之科分，頗可由此推得。又吉藏《法華玄論》一云，光宅受經於中興印法師，印從廬山慧龍學《法華》。又湛然《文句記》云，"讀光宅法雲疏，唯見文句紛繁，章段重疊"，此所謂光宅轉細也。

梁光宅寺法雲法師《法華經疏》現存。《疏》實其門下所記，非光宅自作，共八卷。其釋甚詳細，取與道生之二卷《疏》相較，繁簡懸殊，具見注疏前後之不同。至若科判，則亦時愈後者分愈密。《金剛般若經》文本少，而相傳梁昭明太子分爲三十二分。明宗泐注解謂其破碎。即魏菩提流支亦分爲十二。吉藏疏謂其穿鑿。而晉朝道安爲《放光般若》二十卷作《起盡解》只一卷。亦可見後來注經之密，而佛教義學頗轉而爲經師之學也。注

疏目録，散見於伊藤義賢《支那佛教正史》，兹不詳列。

(乙)論著

注疏限於原經。故個人思想之發揮，則較能於自著論文中顯之。六朝中論著之文極多。其故有四：其一，當時出經極多，而又極重經序。什公在長安譯《大智論》訖，乃致書廬阜之慧遠爲之作序。其書有曰："此諸道士咸相推謝，無敢動手。"其重視作序如此。蓋研讀經文，最難通其大意，觀其全體。爲之作序者，説本書之地位、之目的，總提全文，便利後學。道安、慧遠、僧叡、僧肇，其所作經序至爲有名。所作雖關乎一經，而實代表作者觀察之心得者也。其二，佛法暢行既久，明宗義之指歸，叙一己之思慮，均爲時人所需要。故有統系之著作，六朝頗不乏之。如道安之《性空論》，羅什之《實相論》，而最著者則爲僧肇之諸論也。僧肇從鳩摩羅什遊學多年，才學理解爲一時所驚服，所著諸論，我國釋氏常稱道之。其三，佛經譯出甚多，事數繁複，義旨各異。别其異同，定其優劣，於是有義章之作。其四魏晉南北朝思想最爲自由，談論答辯，尤爲風尚。一爲專論特殊之問題，或著文討論，或書函辯答，如法身問題、神滅問題。考其聚訟所在，不但知當時向學之慇懃，且可識時代討論焦點之不同。一爲争論。或攻擊他教，或爲佛教辯護。兩晉南北朝此類著作極多。以是四因，本期論著最富。爰本此意分類，並附雜文，列之於左。

(一)經序　本期經序極多。僧祐《出三藏記集》所録甚富。其中亦多出經記，則不屬於本項内。但其未載或佚失者頗不少。近南京支那内學院取祐書中經序精校刊行。後又集《大藏》現存之序，刊爲五卷，並搜集佚序，編爲存目。但於僞作之序，則概不收。吾人若欲知歷代經序之内容及其存佚，内院所刊具有詳目，可以覆按，兹不具録。

(二)通論或專論　劉宋陸澄奉勅撰《法論》，《祐録》十二載其《目

録》。蓋其主體乃取劉宋以前釋教論著，輯爲十六帙，共一百零三卷，中附以經序及雜文。誠魏晉佛教撰述之寶庫。及至梁時，寶唱奉勅撰《續法論》，當是繼陸之作。二書均佚。兹但選《祐録·法論目録》加以他書關於通論或專論之作，列爲目録於下。凡書名下注"陸"字者，謂見陸澄《法論》。注"房"字或"内"字者，謂長房或《内典録》著録。"傳"謂《高僧傳》。

《即色遊玄論》　支道林王敬和(洽)問，支答。(陸)，(房作一卷)，(傳)，王之問載《廣弘明集》中。

《辯著論》　支道林(陸)

《釋即色本無義》　支道林王幼恭問，支答。(陸)

《聖不辯知論》　支道林(傳)

《不真空論》　僧肇(陸)，(傳)，今存。

《本無難問》　郗超竺法汰難並郗答，往反四首。(陸)，(傳)

《郗與法濬書》　(陸)

《郗與開法師書》　(陸)。《傳》謂支道林、于法開常争即色空義，廬江何默申明開難，高平郗超宣述林解。

《郗與支法師書》　(陸)

《心無義》　桓敬道王稚遠(謐)難，桓(玄)答。(陸)

《釋心無義》　劉程之(遺民)。(陸)

《法性論》上下　慧遠(陸)，(房作二卷)。《傳》及慧達《肇論疏》均引其文。

《實相義》　道安(陸)

《性空論》　道安見元康《肇論疏》，但不知是否即右項之别名。

《實相論》　鳩摩羅什(傳)

《實相論》　曇無成(陸)(傳)。《肇論疏》引之。

《實相通塞論》　道含(陸)。《傳》謂宋道含著有《釋異十論》。

《實相論》　支法詳問，釋慧儀答。(元康《肇論疏》)，宋曉月注《肇論序》謂詳乃支遁弟子。

《會通論》　支曇諦(陸)

《支書與郗嘉賓(超)》(陸)

《會通論》上下　慧義(陸)

《始元論》 僧宗(陸)。《傳》謂僧宗著《法性》、《覺性》二論，此當爲《法性論》。

《略論諸經》(陸缺名)

《佛性論》上下 僧宗(陸)。此當即《傳》所言之《覺性論》。

《涅槃無名論》 僧肇(陸)。今存。

《涅槃三十六問》 竺道生(陸)。問亦作門。

《釋八住初心欲取泥洹義》 竺道生(陸)。道生著作詳第十六章中。

《與諸道人論大般泥洹義》 范伯倫(泰)(陸)

《辯佛性義》 竺道生王問並竺答。(陸)。據《内典録》此王即王謐。

《佛性義》 慧静(陸)

《佛性論》(陸缺名)

《佛性論》 明藏(《北史·崔暹傳》)

《佛性論》 蘇綽(《北史》)

《般若無知論》 僧肇劉遺民難，肇答。(陸)，(傳)。今存。

《與釋慧遠論真人至極》 釋慧遠答(陸)

《與諸道人論般若義》 范伯倫(泰)(陸)

《問竺道生諸道人佛義》 范伯倫(陸)

《衆僧述范問》(陸)

《范重問道生往反》三首 (陸)

傅季友(亮)《答范伯倫書》(陸)

謝靈運《辨宗論》並與法勗等答辯 (陸，詳目見第十六章中。)

慧觀《漸悟論》等 (陸，詳見第十六章中。)

《明漸論》 曇無成(陸)(傳)

《論十住》上下 傅叔玉(陸)

《書與謝慶緒》(敷)往反四首 (陸)

《傅叔玉重書與謝答》(陸)

《三十二字十住義》 曇遇(陸)

《實相標格論》 (陸缺名)

《物不遷論》 僧肇(陸)。今存。

《申無生論》　曇無成(陸)
《無生滅論》　慧嚴(陸)
《慧遠羅什問答》　(陸，詳目在第十章中。)
《王稚遠(謐)羅什問答》　(陸，詳目在第十章中。)
《聖智圓鑑論》　僧含(傳)
《無生論》　僧含(傳)
《空有二諦論》　僧導(傳)
《門訓義序》三十三科　慧基(詳傳)
《玄通論》　慧亮(傳)
《法性論》　慧通(傳)
《二諦論》　智林(傳)
《七玄論》　僧拔(傳)
《净住子》二十卷　蕭子良(《祐録》)，《廣弘明集》載其略文。
《玄宗論》　慧光(《續傳》)
《至道論》　亡名(《續傳》)
《淳德論》　亡名
《遺執論》　亡名(《續傳》)
《去是非論》　亡名(《續傳》)
《修空論》　亡名(《續傳》)
《影喻論》　亡名(《續傳》)
《答法汰難》　道安　見《祐録》卷五，但陸澄目内僅有下列三項：
　　《法汰問釋道安三乘並書》
　　《法汰問釋道安六通》
　　《法汰問釋道安神》此三篇外，法汰曾與道安論河源。
《答法將難》　道安(《祐録》五)
《問釋慧嚴法身二義》　竺僧弼(陸)
《丈六即真論》　僧肇(陸)
《通佛影迹》《通佛頂齒爪》《通佛衣鉢》《通佛二疊不燃》　均顔延之

作(陸)

《法身論》 僧含(傳)

《辯三乘論》 支道林(陸)。(房作一卷)

《無三乘統要》 慧遠(陸)

《釋神足》 慧遠(陸)

《安書禪慧宣諸弘信》 顏延之(陸)

《聞慧恩修禪定義在家習定法》 (陸缺名)

《述竺道生善不受報義》 釋僧璩釋鏡難，璩答。(陸)

《識三本論》 謝敷(陸)

《支亦作友。道人書與謝論三識並答》(陸)

《戴安道(逵)書與謝論三識並答》往反三首

《四執論》(陸失名)

《辯心意識》 慧遠(陸)。(房作《辯心識論》一卷)

《釋神名》 慧遠(陸)

《驗寄名》 慧遠(陸)

《問論神》 慧遠(陸)

《五陰三違釋》 郗超(陸)

《立本論》 曇徽(傳)。(房作一卷)

《生死本無源論》 道盛(傳)

《雜識觀》 顏延之(陸)。(傳)

《戒要論》 僧璩(傳)

《僧尼要事》 僧璩(傳)

《決正四部毗尼論》 道儼(傳)。(房作二卷)

《律例》 超度(傳)。(房)

《僧制》一卷 蕭子良(祐)

《清信士女法制》三卷 蕭子良(祐)

《教戒比丘尼法》一卷 僧盛(房)

《僧制》四十七條 魏孝文帝勅僧顯作

《僧制》十八條　慧光(《續傳》)

《僧家書儀》四卷　曇瑗(《續傳》)

《優婆塞五學跡略論》上下　三藏法師(陸)。即求那跋摩所作。《傳》作《五戒略論》，房曰：亦云《五戒相》。

《法社節度序》、《外寺僧節度序》、《節度序》　慧遠(陸)

《般若臺衆僧集議節度序》　支道林(陸)

《比丘尼節度序》　慧遠(陸)

《經律分異記》一卷　求那跋摩(傳)

《衆經飯供聖僧法》五卷　寶唱等奉勅撰(房)

《衆經懺悔滅衆方法》同右

《論三行》上　郗超(陸)。《文選・天台賦》注引之。

《叙通三行》　郗超(陸)

《郗與謝慶緒書》往反五首（陸)

《論三行》下　郗超(陸)

《郗與傅叔玉書》往反三首　(陸)

《答英郎書》一首　(陸)

《王季琰(珉)書》往反四首　(陸)

《與仰法師書》並答二首　(陸)

《張景胤與從弟景玄書》論西方並答　(陸)。(張敷字景胤。)

《支道林答謝長遐書》　(陸)

《調氣論》　曇鸞作，王邵注。鸞之著作詳第十九章，玆不詳列。

《通神咒》　郗超

《明感論》　郗超

《散華論》　慧善録《大智論》中引《毗曇》處加以解釋，詳《房録》。

《六家七宗論》　曇濟(傳)。詳第九章中。

《實相六家論》　僧鏡(元康《肇論疏》)。詳第九章中。

《三宗論》　周顒(傳)。詳第十八章中。

《物有玄幾論》　支道林(慧達《肇論疏》)

《通三世論》等　姚嵩(詳目見《廣弘明集》)

(三)義章　義章之作，蓋撮諸經名相事數。義旨，分門别釋。其類有二，一則取一類事數，專加解釋，雖義涉諸經，而所論甚少。漢代嚴浮調作《沙彌十慧章句》肇其端。魏晉以後，頗有繼作。參看第五章之末。其目列下：

《六度要目》　康僧會(傳)

《十法句義連雜解》一卷　道安(《祐録》五及十，載有序文。)(《房録》作《衆經十法連雜解》。)

《義指注》《祐録》五引道安之文云，義指者，外國沙門於此土所傳義也。云諸部訓異，欲廣來學視聽也。增之爲注一卷。

《九十八結解連約通解》一卷　道安(《祐録》五)

《三十二相解》一卷　道安(《祐録》五)

《三十七品》　竺曇無蘭(《祐録》十有序)

《阿毗曇五法行義》　謝慶緒(敷)(陸)

《阿毗曇心略解數》(陸失名)

《阿毗曇心雜數》(陸失名)

《略解三十七品次第》　什法師(陸)

《十報法統略》(陸缺名)

《六識指歸》十二首　曇徽(傳)。(房作一卷)

二則廣輯各經文義，各派理論，對於佛法作綜合之解釋。實爲一種之佛學綱要。此類名爲義章，其取材較上類爲廣。然其源則似仍出於詮釋事類之書，而加以擴充也。其目如下：

《小乘義章》六卷　道辨(《續傳》)

《大乘義》五十章　道辨(《續傳》)

《大乘義章》　曇無最(《續傳》)

《大乘義章》六卷　法上(《續傳》)

《大乘義律章》　慧光(《續傳》)

《大乘義》十卷　寶瓊(《續傳》)

《大乘義章》二十六卷　慧遠(《續傳》)

上列唯隋净影、慧遠之書尚存。遠之《義章》分五聚，共二百四十九科，現存前四聚二十卷，二百二十二門。條述佛義及名相，先陳《毗曇》、《成實》之説，而終之以大乘《地論》、《涅槃》之旨。綱目井然，頗爲佳製。按南朝僅在末年寶瓊作《大乘義》十卷。是否爲義章體裁，不明。其餘作義章者均是北人。此殆亦"北學深蕪，窮其枝葉"歟！

(四)争論　或教内之争，或駁外人之作。《弘明集》及《廣弘明集》所載極多。兹但著録其所未載者於下：

《神無形論》　竺僧敷(傳)

《習鑿齒難》(陸)。據原目次序，當係《難羅含更生論》。《弘明集》失載。

《書與何彦德論感果生滅》五往反　顔延之(陸)

《山巨亦作伯。源問》、《摯元禮諮》、《顔答山摯二難》(陸)

《難范縝神滅論》　王琰(《南史》五十七)

《全生論》　郗超(陸)

《殺生問亦作門。》　桓敬道殷伯道(或是通字，即殷顗)答，桓(玄)難。(陸)

《報應論》　卞湛范伯倫難，卞答。(陸)

《業報論》(陸缺名)《傳》僧含作《有業報論》，當即此。

《窮通論》　曇詵(傳)。(房作一卷)

《顯驗論》　法愍因謝晦壞寺事作(傳)

《蘧顔論》　袁粲與慧通往反難詰(傳)

《不殺論》　亡名(《續傳》)

《神本論》　支曇諦(陸)

《命源論》　慧静(陸)。《傳》謂静作《達命論》，當即此。

《駁夷夏論》　袁粲託名通公。(《宋書・顧歡傳》)

《十八條難道章》　僧勔(房)

《釋老子化胡傳》　僧勔(房)

《答謝宣明(晦)難佛理》　范泰作，《高僧傳》八《法愍傳》載謝壞寺斫像事。

《顯宗論》 帛法祚(傳)

《釋矇論》 支道林作，時論以遁才堪經濟而潔己拔俗，有違兼濟之道，支因作此論。(傳)

《顯證論》 慧通(傳)

《無諍論》 曷法師(《陳書》)

《明道論》 傅縡(《陳書》)

(五)雜論

《坐右銘》 支道林(陸)

《道學誡》 支道林(陸)

《切悟章》 支道林逝時作(傳)。(陸)

《人物始義論》 康法暢(傳)

《人物始義論》 支僧敦(傳)

《爻象記》 慧通(傳)

《述交記》 道盛(傳)

《法事讚》《受戒弘法寺等論》 智順(傳)

蕭子良諸記序，見《祐録》十二，不詳録。

蕭昭胄諸記序，見《祐録》十二，未録。

僧祐《法苑集》中諸文，未録。

《屋子論議法》 明琛(仝)

《蛇勢法》同右

《衹洹精舍圖偈》 隴西王源賀撰，趙柔注。(《魏書》五十二)

《金藏論》七卷 道紀作，以類相從，叙寺塔旛燈之由，經像歸之本。

《名德沙門贊》 孫綽撰。《世説注》、《僧傳》均引之。

《名德沙門題目》 孫綽撰。見《世説·文學篇》注。《僧傳·道安傳》“題”誤作“論”。《于法開傳》有“孫綽爲之目曰”云云。

《道賢論》 孫綽撰，以七道人比七賢，《僧傳》及《世説注》均引之。

《諸天録》一卷 道安(祐)。《内典録》中無此，而有《三界混然諸雜僞録》。

《衆經護國鬼神名録》　寶唱等奉勅撰(房)

《衆經諸佛名》　同右

《衆經擁護國土諸龍王名録》　同右

《十四音訓敘》　謝靈運諮，慧叡作，條例梵漢，昭然可了。(傳)

《翻外國語》七卷　真諦作。一名《雜事》，一名《俱舍論因緣事》。(續傳)

(丙)譯著撰集

梵胡譯本，中國自著，日積月累，遂極煩多，因常有纂集之舉。

一爲單經之鈔録。據僧祐所記，梁代以前，已有數百部。如《大智度論》本有百卷，慧遠鈔之，略爲二十卷。自謂"開易進之路，則階藉有由。曉漸悟之方，則始涉有津"。其工作不但省約原文，並依經立本，繫以問論。正其位分，使類各有屬。《祐録·大智度論鈔序》。齊竟陵王在鷄籠山鈔五經百家爲《四部要略》千卷。而其所鈔佛經亦多至三十六部。鈔《華嚴經》等，見《出三藏記》五。《釋教録》十八作四十三部。又請僧柔、慧次鈔《成實論》爲九卷。原有二十四卷。則對於鈔經最出力者也。

二爲群經之纂集。此以梁代爲最盛。天監七年，武帝以法海浩瀚，淺識難尋。勅僧旻於定林上寺纂《衆經要鈔》八十八卷。又勅智藏纂衆經理義，號曰《義林》，凡八十卷。十五年，又勅寶唱鈔經律要事，以類相從，爲《經律異相》五十五卷。帝又以律部繁廣，臨事難究，纂《出要律儀》十四卷。《續傳·法超傳》。僧祐記中有《法苑》百八十九卷，亦佛經之類書，當亦爲齊梁間所纂集。簡文纂《法寶聯璧》二百二十卷。元帝時，虞孝敬作《内典博要》三十卷。見《歷代三寶記》卷十一及《唐志》。《南史》謂元帝自作《内典博要》百卷。西魏文帝亦染梁風，令曇顯等依大乘經撰《菩薩藏衆經要》二十二卷，及《百二十法門》一卷。《歷代三寶記》卷十一。《續傳》卷一。北齊法上撰《增一法數》四十卷，爲一種辭典之創作，或亦可附入群經纂集

之類。《僧傳》謂曇宗作《數林》，當即《房録》所載王宗之《佛制名數經》，或亦此類書。

三爲會譯。凡一種經典常經數人傳譯，遂有不同譯本多種。若校對其章句，比較其異同，則深晦者易顯，缺略者易補。東晉支愍度合三種《首楞嚴經》譯本爲八卷，又三種《維摩經》爲五卷。分章斷句，以各本相對處，差次附列，意使讀者"讀彼案此"，省節翻閲三本之勞，參考校異，顯互相發明之義。度有《合首楞嚴經記》，及《合維摩詰經序》，俱見《出三藏記集》。此種編制方法，後人奉爲成規。《三寶記》十二，《寶貴録》。

四爲我國人撰述之編輯。此項叢刊，名曰法集。劉宋明帝勅中書侍郎陸澄撰録《法集》。陸博識洽聞，苞舉群集，銓品名例，隨義區分，凡十有六帙，一百十三卷。道安諸人著作均收入，其所閲古今號稱已備。其後僧祐亦有《法集》，分爲八帙。《出三藏記集》、《弘明集》均各爲其中之一帙。且纂集竟陵王所述作爲《法集》十六帙一百一十六卷，纂集巴陵王竟陵之子。《法集》十部。《出三藏記》卷十二。梁武帝既勅纂集經典。亦勅寶唱"自大教東流，道門俗士有叙佛理著作宏義，並通鳩集，號曰《續法輪論》，"輪"字疑衍。合七十餘卷"。此外寶唱又撰《法集》一百三十卷，《隋志》作百七卷。梁武親覽，流通内外焉。以上多據《續高僧傳》。故纂集之作，佛教中當首推梁代。其出書甚多，説者嘗以與《皇覽》比美也。《南史·陸杲傳》。此外《房録》等真諦録中有《衆經通序》。或係纂集真諦所譯諸經之序也。至若僧人之詩文集，亦常有著録。如《支遁集》、《慧遠集》、《慧休詩集》，均至有名，但現存亦極少也。

(丁)史地編著

欲知時代思想之不同，亦當尋其變遷之迹，則史地著述尚矣。尋當時人作僧史，記寺塔，或多意在弘法。而自後人視之，疏抉其信僞，考定其因果，史家所憑藉之鴻寶也。夫論者常謂印度以重宗教之故，偏於出世，而略於世事之記載。印度所有之史書，或雜神話，或殘缺不完。

歐西史家，稱爲大恨。而我國當佛教興盛之時，史書並未受其影響。對佛教史料，於中國則極意保存，於西域則常致力詮定。比之印度，豈不異歟！兹亦分類言之。

第一爲釋迦傳記。如僧祐之《釋迦譜》是也。書分五卷，載佛一生事迹。“總鈔群經，附以世語。意在使聖言與俗語分條，古聞與今迹共證。”又梁中書侍郎虞闡、太子洗馬劉或到字之誤。溉、後軍記室周捨，奉勅博尋經藏，搜採注說，撰爲《佛記》三十篇。記如來之聖迹及佛法之感應，沈約爲之作《序》。載《廣弘明集》。所録雖非限於釋迦，然當以之爲主體，故亦屬此類。

第二爲印土聖賢傳記。印土聖賢傳記，爲我國人所自作者，有玄暢之《訶梨跋摩傳》。羅什之馬鳴、龍樹、提婆諸傳，則目録列爲傳譯。至如真諦之《婆蘇槃豆傳》，雖亦標爲譯出，按諸文體，似係真諦口傳，而由其助手筆録者也。

第三爲中國僧傳。爲兩晉南北朝最發達之史書。其名見於《高僧傳》、《隋志》及諸目録及類書者極多。有一人之傳記。現所知者列左：

《佛圖澄傳》　《藝文類聚》八十一引之，而《世說・言語篇》注，引作《澄別傳》。

《佛圖澄別傳》　《御覽》引之。或與上同爲一書。

《支法師傳》　《世說・文學篇》注引之。《高僧傳》謂郗超爲作《序傳》，不知是此否。

《支遁傳》　《御覽》引之。

《安法師傳》　見《世說・文學篇》注。

《安和尚傳》　見《世說・雅量篇》注。

《釋道安傳》　《御覽》引之。

《高座道人別傳》　見《世說・賞譽》、《言語》兩篇注。《僧傳》載王曼潁書曰，“王秀但稱高座”，或即此。

《于法蘭別傳》　《高僧傳》引之。

《道人善道開傳》一卷　康泓撰。見《隋志》。《晉書・藝術傳》及《高

僧傳》“善”均作“單”。《御覽》作“善”。王曼潁書有曰“康泓專記道開”，即指此。

《竺法曠傳》　顧愷之撰，見《僧傳》。

《遠法師銘》　張野撰，見《文學篇》注。

《竺道生傳》　王微撰，見《僧傳》。

《僧瑜傳贊》　張辯撰，見《僧傳》。王曼潁書，謂“僧瑜卓爾獨載”，想即指此。

《曇鑑傳贊》　張辯撰，見《僧傳》。

《梁故草堂法師傳》一卷　陶宏景撰，見《唐志》。法師謂慧約。

《草堂法師傳》一卷　蕭回理撰，見《唐志》。

《稠禪師傳》一卷　見《唐志》。

《僧崖菩薩傳》　亡名撰，見《房録》。

《韶法師傳》　亡名撰，見《房録》。

《慧達别傳》　見《續傳・感通篇・慧達傳》。

《真諦傳》　曹毗撰，見《續傳》。

有一類僧人之傳記。知名者有四：

《高逸沙門傳》一卷　竺法濟撰。濟乃竺道潛之弟子，或即道安友人之大陽竺法濟。居剡東峁山。此書《高僧傳》言及。《内典録》、《法苑珠林》均著録。《世説》、《言語》、《文學》、《方正》、《雅量》篇注引之。

《志節傳》五卷　釋法安撰。法安，東平人。止建業中寺。《高僧傳》謂其曾著《净名》、《十地論疏》並《僧傳》五卷。慧皎《自序》中，謂“法安但序志節一行”，當即指五卷之《僧傳》。僧祐《法苑集》引其一段，見《祐録》十二。

《遊方沙門傳》　釋僧寶撰。慧皎《序》謂“僧寶僅述遊方一科”。此書當名《遊方沙門傳》。《高僧傳》有三僧寶，附見於僧鐘、慧次、寶亮傳中。此僧寶不知何指。往天竺者，謂之遊方。故皎在《智猛傳》中有曰：“余歷尋遊方沙門，記列道路，時或不同。”云云。則此書者，實義净《求法高僧傳》之類也。

《沙婆多部相承傳》五卷　僧祐撰。此專記有部律師，詳目見《祐録》。《隋志》、《唐志》均著録。《房録》作《沙婆多師資傳》，《内典録》同。

有一時一地僧人之傳記。慧皎《序》曰："中書郗景興《東山僧傳》，治中張孝秀《廬山僧傳》，中書陸明霞《沙門傳》，各競舉一方，不通古今，務存一善，不及餘行。"此三書，當均屬此類。

《東山僧傳》郗超撰，據《僧傳・支遁傳》，東山當指剡之諸山。

《廬山僧傳》張孝秀撰。孝秀博涉群書，專精釋典。於梁時與劉慧斐共隱廬山東林寺。

《沙門傳》三十卷　陸杲撰。杲字明霞，梁武帝時曾爲御史中丞、義興太守、臨川内史等。素信佛，持戒甚精，曾捨宅爲龍光寺。見陸廣微《吳地記》。《南史》謂其撰《沙門傳》三十卷。

有尼傳，如梁釋寶唱作《比丘尼傳》四卷，今存。歷叙晉宋齊梁之女尼。《隋志》著録皎法師撰《尼傳》二卷。

有感應傳。六朝人多記鬼神之作，亦係受佛教之影響。但此類著作既多，不能詳列。僅載與佛教有關者於下：

《搜神記》　干寶撰。《隋志》、《唐志》著録，《珠林》引之。

《搜神後記》　陶潛撰，《隋志》著録。《高僧傳・序》稱之爲《搜神録》，謂其旁出諸僧。

《宣驗記》三十卷　劉義慶撰。《高僧傳・序》言及此書。《安清傳》引之。《珠林》、《御覽》、《廣記》、《初學記》、《藝文類聚》均引之。

《幽明録》三十卷　劉義慶撰。《隋志》作二十卷，《唐志》作三十卷。《高僧傳・序》亦言及。常見引用。如《珠林》、《世説注》等，"明"亦作"冥"。

《冥祥記》十卷　王琰撰。《僧傳・序》言及此書。《法苑珠林》引之極多。據之與《高僧傳》對校。則《僧傳・神異部・曇霍傳》等，全引用此書。《珠林》並載其《自序》。琰太原人，南齊建元初撰《冥祥記》。《隋志》、《唐志》均著録。《廣記》、《御覽》亦引之。

《徵應傳》　朱君台撰。亦見慧皎《序》中。《唐志》有《徵應集》二卷，

無撰者姓名。《破邪論》曰：吳興朱君台。

《感應傳》八卷　王延秀撰。《僧傳·序》言及。《隋志》、《唐志》均著録。延秀太原人。據《宋書·禮志》，泰始中爲祠部郎。

荀氏《靈鬼志》三卷　《唐志》著録，《珠林》引之。

《觀音應驗記》　陸杲撰。《續高僧傳·法力傳》亦有《觀音感應傳》，乃另一書。或即下項亡名之書。《唐志》有陸杲《繫應驗記》一卷。

《驗善知識》　釋亡名擬陸杲《觀音應驗記》而作，見《續傳》。

《續冥祥記》十一卷　王曼潁撰。

《搜神論》　曇永作，見《續傳》。

《冤魂志》三卷　顔之推撰。見《唐志》。《珠林》著録作二卷。

《因果記》十卷　劉泳撰，《唐志》著録。

有通撰僧傳者。此不以時地性質爲限。一則附之他書。如齊竟陵王之鈔《三寶記》十卷。《内典録》著録。書分三部，一佛史，二法傳，三僧録。又如僧祐《出三藏記集》十五卷，本爲目録，而其後三卷附以僧傳。一則叙列歷代諸僧，另立專書，所攝至廣，因至重要。隋以前此項撰述之知名者列左：下列外有法論作《名僧傳》，未成，見《續傳》。

宋　法進　《江東名德傳》三卷(《慧皎傳序》引之，似爲宋時書。)(《隋志》)

齊　王中　《僧史》十卷(見《慧皎序》。《隋志》稱爲《法師傳》。)

梁　寶唱　《名僧傳》並序録三十一卷(今存節鈔一卷。)

梁　慧皎　《高僧傳》古本十四卷，近刊十六卷。(現存)

梁　裴子野　《衆僧傳》二十卷(《隋志》)。《内典録》十，著録裴子野《沙門傳》三十卷，並注云，其十卷劉璆撰。

梁　虞孝敬　《高僧傳》六卷(《隋志》)。又《郡齋讀書志》著録《高僧傳》六卷，梁釋惠敏撰，分譯經、義解兩門云云。按《珠林》末卷謂虞出家，名慧命。郡齋所見即此書。

北齊　明克讓　《續名僧傳記》一卷，見《北史》。

此中最要者爲慧皎之《高僧傳》。始於漢明帝永平元年，終至梁天監十八年。凡四百五十三載。包舉南北二百五十七人，而傍出附見者二百三十九人。採訪極廣，務求實信。其評同時作《僧傳》者，係寶唱。謂其

“或褒贊之下，過相揄揚。或叙事之中，空引辭費”。皎之所作，義例甄著，文詞婉約。唐釋智昇謂可傳之不朽。《釋教録》六。後之作《高僧傳》者，均繼其成規焉。

寶唱之書今雖不存，惟日本沙門有宗性者，於文曆二年宋理宗端平二年，一二三五年。於東大寺藏三十卷中，鈔取一卷，多爲彌勒感應之文。前全鈔原書目録，後附説處。此即逐卷摘其要事。號曰《名僧傳抄》，載於日本《續藏》中。觀其所鈔，具見寶唱原書，搜集宏富，叙事或不如慧皎之謹嚴。但其材料之多，實可補正皎書。兹就宗性所鈔，叙其優處於下：

(一)慧皎録僧人作品甚少，且罕詳述僧人之學説。但寶唱書似多有之。如下列六項：

卷十三問三乘漸解實相，又問無神我，似出於慧觀之《漸悟論》。

卷十六曇濟《七宗論・序》。

卷十慧遠習有宗事。

卷十竺道生立佛性義、觀空義、善不受報義。

卷十二叙維摩詰事二條。

卷十三叙釋迦如來事二條。

(二)慧皎書僧人未立傳者，寶唱書中常有傳。今僅就宗性所鈔者列皎書無傳之人，如下：

僧行、曇濟、道韶、僧印、道海、僧業、慈氏寺。僧表、法盛、道矯、曇副、法祥(?)

第四爲佛教通史。其見於正史者，爲北齊魏收之《魏書・釋老志》專記魏二教史事，兼及漢晉。此外南齊竟陵王之《三寶記傳》，北周浄藹之《三寶集》，想均叙佛之平生，直及教化東流以後之狀況。上列三書，均紀事本末體也。而編年體裁，則尚未有作者。

第五爲名山寺塔記。僧人超出塵外，類喜結廬深山。故名山記略，恒於佛史有關。慧遠之《廬山記略》，一卷，見《唐志》。支遁之《天台山銘序》，《隋志》。均爲有名。而其記寺塔者，則宋曇宗有《京師寺塔記》，二卷，見《高僧傳》十六。《隋志》有曇景《京師寺塔記》二卷，景字係宗字。又有劉悛之

《益部寺記》，《高僧傳·序》。悛，洒之子，南齊人，見《南史》。劉璆之《京師寺塔記》，見《隋志》。據《法苑珠林》稱有二十卷，爲梁尚書兵部郎中兼史學士劉璆奉勅撰。《隋志》著録十卷，録一卷。《説郛》引有《梁京寺記》，不悉是劉作否。又《内典録》五，載《唐京寺録傳序》曰："江表梁室，著記十卷。東都後魏，亦流五軸。"五軸指《伽藍記》，十卷當係劉書。《晉南京寺記》見《法苑珠林》三十一，不知何人所撰。等是也。最有名者爲東魏楊衒之所著《洛陽伽藍記》五卷。其所載録洛陽諸寺，多係目覩，且叙述時事極詳，保存史實不少。宋雲之《西域遊記》一部，即爲其所録賴以得存者也。

第六爲外國傳志。自我國沙門西行者多，遂有外國傳志之發達。兹列舉兩晉南北朝僧人此項著作於後：此外尚有見於載籍者。然或非僧人所作，或失作者姓名，均未列入。

晉　佛圖調　《佛圖調傳》　見《水經注》。僅云《佛圖調傳》，不知是否即書名。據同書作《西域志》之釋氏曾引之。查釋氏指道安，調當爲晉世人。《高僧傳·佛圖澄傳》，有佛調者，來自天竺，從佛圖澄受學。係與安公同學。又《僧傳》亦别有此《竺佛調傳》。

晉　釋道安　《西域志》一卷　見《隋志》及《祐録》五。又《水經注》録有釋氏《西域志》多條。又引釋氏與法汰書。晉人因道安始改姓釋，稱爲釋法師，或釋和尚。法汰又爲其同學。則釋氏應即指道安。彼未至外國，此書係據西來人傳述而作。

晉　釋道安　《四海百川水源記》一卷　《隋志》著録。又《水經注》引釋氏與法汰論河源，又謂並宣爲《西域圖》，以示法汰，當即指此。是此記並有圖。

晉　法顯　《歷遊天竺記傳》一卷　今存。按《隋志》，雜傳類著録有(一)《法顯傳》二卷，(二)《法顯行傳》一卷。又地理類著録有(三)沙門釋法顯撰《佛國記》一卷。後二項當爲一書，重出别見，俱指法顯之遊記。而據《水經注》、《隋法經目録》，則並稱此遊記爲"《法顯傳》"。《法苑珠林》一百、《房録》、《内典録》、《開元録》稱爲《歷遊天竺記傳》。均作一卷。《開元録》並注曰："亦云《法顯傳》。"則法顯遊記，原名有四。(甲)《法顯行傳》，(乙)《佛國記》，(丙)《法顯傳》，疑乃《法顯行傳》之省

略。(丁)《歷遊天竺記傳》。《通典》又略作《遊天竺記》。但《祐録》二，法顯録中著録《佛遊天竺記》一卷。世人多疑“佛”字乃“歷”字之訛。但唐道宣《三寶感通録》四、《藝文類聚》七六，引本書之佛爲母說法條，均稱出於“《佛遊天竺記》”。《初學記》二十三，引“《佛遊天竺記》”記達嚫國事，文亦見於現存之書。故本書原亦名(戊)《佛遊天竺記》。惟稱法顯爲佛，殊費解。

通常多疑法顯遊記本有二書。其理由有可信者，有不可信者。(子)現存之書末有跋云：“先所略者，勸令詳載，顯復具叙始末。”由此可知顯傳本有詳略二種。(丑)《白帖》引法顯記有僧尼羅國佛像事，與佛生於殷末成道於周初事，及周平王時立像事三條，均爲現本所無。又《祐録》及《高僧傳》載黑師子事，亦爲《佛國記》所無。此均引爲《法顯傳》另有一書之證。但現書無僧尼羅國。而記黑師子事一段，尤與現本大相歧異，顯係後人附會訛傳之説。疑《祐録》、《僧傳》、《白帖》所引，本出一種之小説。如《西遊記》小説，乃假託之玄奘遊記。其中故夾有佛初成道及平王時立像諸説。均非引自法顯之遊記，實不能據此而謂法顯有二傳也。(寅)《祐録·法顯傳》云：“其所聞見，别有傳記。”《高僧傳》鈔祐原文，但改此句爲“其遊歷諸國，别有大傳。”按此“大傳”，即指《佛國記》。“大傳”乃對《祐録》或《僧傳》之略傳而言。實則慧皎未必知遊記有二種也。(卯)《隋志》著録之二卷《法顯傳》，恐係即上文所言之小説，非遊記也。世人往往據此謂遊記有二，亦誤。總之顯之遊記原有詳略二種。及詳者出，略者早已不行。而《祐録》等所引，及《隋志》所稱之二卷本，均非顯自述行程之作也。

中外學者研究本書之著作甚多。最近出版者，有岑仲勉之《佛遊天竺記考釋》，及日人足立喜六之《考證法顯傳》。上來所論，均參考此二書。

晉　支僧載　《外國事》　見《水經注》。曾否往外國，不明。

晉　竺枝　《扶南記》　見《水經注》。自言曾到扶南，並曾目覩林楊國之不朽肉身，“枝”又作“芝”。

晉　曇景　《外國傳》五卷　見《隋志》，疑係晉時人。

北凉　法盛　《歷國傳》二卷　見《隋志》。《高僧傳》作四卷。

北凉　智猛《遊行外國傳》一卷　見《隋志》。《出三藏記集》，引其一段。

北凉　竺法維　失書名　見《水經注》，及《釋迦方志》。

北凉　僧表　失書名　據《釋迦方志》，表似曾作有傳。

宋　曇無竭　《歷國傳記》，《高僧傳》卷三。

宋　法獻(别記)　見《僧傳》。不詳書名卷數。

宋　寶雲　《外國傳記》《祐録》十五及《高僧傳》三。

宋　道普　《遊履異域傳》四卷　見《釋迦方志》，《僧傳》二。

北魏　道藥　《道藥傳》一卷　見《隋志》。

北魏　宋雲　《家記》　見《隋志》。《洛陽伽藍記》録其大部分。《唐志》另有宋雲《魏國以西十國事》，不悉是否一書。

北魏　慧生　《行傳》一卷　見《隋志》。《伽藍記》引。

道安未至外國，所作並非遊記。支僧載之書，《水經注》引之，必在晉代，而不知其曾否往外國。宋雲非僧人。此外均僧人紀遊之作也。上列各書，僅法顯《佛國記》全存。餘均散失。

第七爲史料之保存。一如諸種法集所載，於我國掌故思想，保存不少，二則特可注意者，爲梁僧祐，集《諸寺碑文》四十六卷，《隋志》著録，另有《衆僧行狀》四十卷，亦祐撰。及梁元帝《内典碑銘集林》，三十卷之作。歷史之根本原料爲同時人著述，而碑文自爲其一種。元帝《内典碑銘集林》實佛教史料之寶藏，惟其書不傳。《金樓子》載其序曰："峨眉廬阜之賢，鄴中宛鄧之哲，昭哉史册，可得而詳。"此中峨眉宛鄧，吾人即不知其果何所指。惜哉！僧祐有《法集雜記銘》，其内亦收入碑銘四篇。

(戊)目録

翻譯著述既繁，目録之作遂極重要。一傳鈔忽略，遺失譯者姓名(此

謂失譯)，宜考定其時代。二譯著淵源，譯者小傳，時代地點，均關重要。三年代久遠，易生僞經，宜表出之。四一書而同時或先後有二種或二種以上。譯本者(此謂異譯)，當訂其異同。五譯者往往於叢書中抽譯一二種(此謂別生)，應考其出於何書。六已佚之書，宜存其目，以備後人參考。故佛典目録之作，在我國遂爲專門學問。《開元録》卷十，叙列古今諸家目録，隋以前有二十七部。沙門靈裕《目録》屬於隋代。外加陳智敫之《翻譯歷》，爲真諦譯經目録。共二十八部。此中惟梁僧祐之《出三藏記集》現存。餘均佚失。

《開元録》所載，蓋本於隋費長房《歷代三寶記》。卷十五之末。《房録》載宋時之《別録》等六家，爲當時彼所得見。内有隋世目録二種。而另列《古録》、《漢時目録》、《舊録》、《朱士行漢録》等二十四家。謂僅“傳記有目，並未嘗見”。内有隋代一種，前後共三十家。除隋世三部，共二十七部。此中所謂《古録》者，謂爲秦始皇世室利防譯經録。《漢時目録》，謂明帝時譯經録。《舊録》乃劉向搜書所見經録。此當均係讕言，未足爲典據。而所謂《朱士行漢録》，《房録》頗引用之。長房未見此録，當係據他書轉載。但確亦僞書。按《房録》卷四，迦葉摩騰，引二次。安世高，引十三次。支讖，引四次。佛朔，引一次。支曜，引一次。康巨，引一次。康孟詳，引一次。諸録，均引及《朱士行漢録》。其可異者有三點。(一)安世高等所譯經，《祐録》及其所引《道安録》。多不知其年月。而《房録》則常載其年歲。如稱《五十校計經》元嘉元年出，《人本欲生經》元嘉二年出，《内藏經》元嘉三年十月出，等等。此皆據所謂《朱士行録》。按此諸經，《安録》、《祐録》既均不知其年月。而安公《人本欲生經序》，謂“似世高所出”，是並不能斷定其譯人。乃所謂《朱士行録》者，載其年月，不無可異。(二)《内藏經》安公斷爲支讖譯。《朱士行録》乃謂爲安世高譯。(三)支讖與竺朔佛長房誤爲佛朔。共譯《道行經》一部。《祐録》誤作爲各譯一部。説見上第四章。而《朱士行漢録》乃謂竺譯《道行》於嘉平元年。與《祐録》、《經序》所記年月亦不同。光和二年十月八日。是沿僧祐之誤，謂先後二次譯出，故妄加“嘉平元年出”云云。夫《朱士行漢録》，爲現存隋前諸書所不載。《高僧傳》未言

及其作録。其爲僞書，可以斷言。按《房録》，謂其於迦葉摩騰事備載其委曲。而唐法琳上疏，言及秦始皇時室利房事，謂出於《朱士行録》。則此録者，乃佛徒僞造，以證佛法於秦漢時已來華。於是乃根據舊日傳説，加以年月等爲之渲染，亦若實有可據。其用意與《漢法本内傳》等相同。疑爲北朝末年佛徒所僞作也。

始作目録確然可信者，爲晉之支愍度。繼之者爲釋道安。安公留心譯學，復以廣博之見聞，犀利之批判，備訪譯籍，證定人世，誠大業也。詳見上第八章。其書成於東晉孝武帝寧康二年(374 年)，稱爲《綜理衆經目録》，略稱爲《安録》。原本久佚。惟從援引其文之《出三藏記集》，猶得想見其面影大概。内容草創，未能完備。有時列舉經籍，題目减缺，又無卷數，或至重復。《出三藏記集》卷三。然所定體例數端，固後世據爲定則，歷久不能改也。

第一　總集名目，表其時人，而詮品新舊。此即以譯人爲經，臚舉所譯，而先後第次之。後來目録多以此爲主要部分，所謂各代録也。

第二　考定别生經，歸入大部，以免雜亂。别生即從大部提出單行者，故須以大部繫之。

第三　編列古異經等缺本，或殘篇者。

第四　集出失譯經，疑經，注經，及雜經志録。以此土著述編入佛典，始此。

自此以後，目録續出，考定嚴密，去僞存真，目録之作遂有編定佛典之功用。及至翻譯爲官家事業，帝王以護教爲己任，遂有欽定目録。由帝王飭譯人學者編定，進上審定。宣存内外，依此流行。佛典之編定，自此漸見諸實際。唯一方僞經濫出，皆受限制，而一方爲帝王之所不尊尚者，亦往往至埃滅不彰。此則利弊參半也。欽定目録始於天監十四年(515 年)梁武帝之命僧紹撰《華林殿衆經目録》。後二年又勅寶唱改定之。元魏孝武亦曾勅李廓撰《衆經目録》。惟三書均久佚失。

本期所出目録甚多，方法頗不一致。惟梁僧祐於天監年間作《出三藏記集》較爲完善。《法經目録》第七卷。現存各經録，亦惟此種爲最古。其

編製分四部。第一撰緣記，略記出經之歷史。第二詮名録，記譯籍名目、人世及異譯、失譯、疑僞等。考訂頗多取材《安録》而增補之。第三録經序，以見譯籍之時代及其緣起。第四述列傳，以見譯者之風格。此後二部分，貽後人以無數研究資料，極爲可貴。但自目録之體裁言，未免喧賓奪主。祐編録又於大小乘之三藏糅雜無别。《法經目録》第七卷。釐訂重譯，亦多疏忽。《開元録》卷十。皆缺點也。上段引吕澂《佛典汎論》。參看《圖書館學季刊》第一卷第一期梁任公《佛家經録在中國目録學上之位置》。

我國經籍總目之載佛書者，當始於魏之《中經簿》。晉荀勖《中經簿》亦載佛經。參看《晉書斠注》三十九《荀勖傳》注。繼之者有劉宋王儉。王儉承劉向之後，撰《七志》，而編入道佛二家，然俱不在《七志》之内。其後梁朝阮孝緒撰《七録》，共載入四萬四千五百二十六卷。分内外二編。内編五録，爲經典，爲記傳，爲子兵，爲文集，爲術技。外編二録，爲佛法，爲仙道。其佛法一録之編定，如下列：

戒律部　七十一種　八十八帙　三百二十九卷

禪定部　一百四種　一百八帙　一百七十六卷

智慧部　二千七十七種　二千一百九十帙　三千六百七十七卷

疑似部　四十六種　四十六帙　六十卷

論記部　一百一十二種　一百六十四帙　一千一百五十八卷

右五部　二千四百一十種　二千五百九十五帙　五千四百卷

佛典之編定乃依目録之製作。本期所以出目録甚夥者，當亦因聚書之習，頗亦甚盛也。兹列現知之經藏於左：

劉宋　佛窟寺經藏《續高僧傳·法融傳》，謂宋初劉司空（疑係劉穆之或劉秀之）在丹陽南牛頭山造佛窟寺，其家巨富，訪寫藏經書，用以永鎮山寺，一佛經，二道書，三佛經史，四俗經史，五醫方圖符。直至貞觀十九年全燬於火，云云。又《江南通志》謂梁天監中司空徐度造石窟寺。查徐度乃陳時人。梁時有徐勉雖信佛，然非司空。

蕭齊　大雲邑經藏見《祐録》十二《法苑集目録》應在齊世。

梁　華林園經藏阮氏《七録序》言及訂《華林總目》事。證以《隋志》，則《阮録》所載五千四百卷，係據華林園藏書數目。華林園内容，見陸雲《御講般若經序》。序載《廣弘明集》。

梁　定林寺經藏寺在南京鍾山，經藏爲臨川王造，見《祐録》。又有言乃劉勰所立，見《梁書》本傳。

梁　建初寺波若臺經藏見《祐録》十二。

梁　長沙寺經藏見《金樓子·聚書篇》。寺在荆州。

北齊　經藏《廣弘明集》載魏收《三部一切經願文》，此三部不悉藏於何處。

北周　經藏《廣弘明集》載王褒《周經藏願文》，不悉藏於何處。

北周　五張寺經藏《文苑英華》載周庾信《陝州弘農郡五張寺經藏碑》，藏書三百餘部。

其餘湮没未知名者，當亦不少。當時寫書藏書之風甚盛。《南史》稱劉慧斐工篆隸，在廬山手寫佛經二千餘卷。《南史》七十六。梁元帝鈔聚經籍，自稱"得招提琰法師衆義疏及衆經序，又得頭陀寺曇智法師陰陽卜祝冢宅等書"。鈔僧正法持所有書。又常就"會稽宏普、慧皎道人搜聚之"。則當時沙門不乏藏書之人。此慧皎者，即《高僧傳》之作者。《僧傳序》曰："輒搜檢雜録數十餘家，及晉、宋、齊、梁《春秋》書史，秦、趙、燕、凉，荒朝僞曆，地理雜篇，孤文片記，並博諮故老，廣訪先達，校其有無，取其異同。"《僧傳》網羅之所以極多，蓋亦因其收書宏富也。

(己)僞書

六朝造僞書之風盛行，亦多僞造之佛典。在道安作目録時，即有疑僞經之發見。其《疑經録序》曰：《祐録》五。

> 外國僧法，皆跪而口受。同師所受若十、二十，轉以授後學。若有一字異者，共相推劾，得便擯之，僧法無縱也。經至晉土，其年未遠。而憙事者以沙糅金，斌斌如也。而無括正，何以别真僞乎？農者禾草俱存，后稷爲之嘆息。金匱玉石同緘，卞和爲之懷耻。安敢豫學次，見涇渭淆雜，龍蛇並進，豈不耻之！

《安録》所載僞經有二十五部，二十八卷。約一百三十年後，僧祐作録，而僞經又增四十五部，内有經鈔之類七部。二百五十七卷。及至隋初法經等作録，分有疑惑、僞妄二類。其數列下：

大乘經　疑惑　二十一部三十卷　僞妄　八十部一百九十六卷勘原卷數有誤。

小乘經　疑惑　二十九部三十一卷　僞妄　五十三部九十三卷

大乘律　疑惑　一部二卷　僞妄　二部十一卷

小乘律　疑惑　二部三卷　僞妄　三部三卷

大乘論　疑惑　一部一卷　僞妄　一部一卷

小乘論　疑惑　一部一卷　僞妄　二部十卷

總計疑惑五十五部，六十八卷。僞妄一百四十一部，三百一十四卷。内亦有經鈔。《法經録》論僞經曰：

> 並名號乖真。或首掠金言，而末申謡讖，或初論世術，而後託法詞，或引陰陽吉凶，或明神鬼禍福。諸如此比，僞妄灼然。今宜祕寢，以救世患。

法經作録，距陳亡不過六年。故其中所載疑僞，當均出於自漢至陳末也。

僧人造僞經之知名者，當以慧達道人爲最早。《祐録》卷五曰："安公指慧達道人以爲深戒。"乃因其作僞也。安公《録》列覓歷所傳《大比丘尼戒》一卷入僞經。覓歷爲帛尸梨密弟子。《祐録》十一引《尼受大戒法後記》云：

> 此土無《大比丘尼戒文》斯一部僧法久矣。吴土雖有《五百戒比丘尼》，而《戒》是覓歷所出，尋之殊不似聖人所制。法汰、道林聲鼓而正之，可謂匡法之棟梁也。

據此則覓歷出戒，法汰、道林攻之，道安列之僞經，實爲當時一重公案

也。宋元嘉中竺法度造《異威儀》一卷，行於世。至隋世，揚州亦有行者(見《衆經録》)。齊世有法度造《毗跋律》一卷，均僞造戒律者。

僞造由於神授，則常見於史書。《祐録》五，載昔漢建安末濟陰丁氏之妻忽如中疾，便能胡語。又求紙筆，自爲胡書。復有西域胡人，見其此書，云是經莂。至南齊之末，太學博士江泌當即《南史·孝義傳》中之江泌。有女尼子，自九歲時至十六歲常閉目静坐，出經二十一種。或説上天，或稱神授。發言通利，有如宿昔。令人寫出，俄而還止。經歷旬朔，續復如前。其舅孫質以爲真經。其時江泌已死。好事者爲之傳寫。梁武帝面見詢問。此女出家，名僧法也。北魏天平年中，有孫敬德者，犯罪將被殺。夢中見一沙門，教誦《救生觀世音經》，令誦千徧，刑時用刀斫之不傷。事聞於丞相高歡，表請得免死。此經因名《高王觀世音經》。此經《開元録》入僞妄録。又有《净土盂蘭盆經》者，《開元録》亦目爲僞。二書現世俗均甚通行。及至隋時，有人造《觀音無畏論》一卷，是釋《高王觀世音經》者。見《開元録》十八。

至若僞造佛經以欺世詐財，亦有其人。梁時郢州頭陀道人妙光，戒歲七臘，矯以勝相。諸尼嫗人，僉稱聖道。郢州僧正將擯之。乃至建康，造《薩婆若陀眷屬莊嚴經》一卷。蓋謂薩婆若陀是其父名，其弟名金剛德體，弟子名師子。並鈔略諸經，以私意妄造成之。有路琰者，爲之潤辭。又寫此經在屏風，紅紗映覆，香花供養。雲集四部，嚫供煙塞。事發被逮。梁武帝勅僧正慧超與宿德僧祐、曇准、法寵、慧令、智藏、僧旻、法雲等二十餘人辯問。妙光伏罪，依律擯治。帝恩免其死，惟長繫之，防其復出惑衆，燒燬其經。上見《祐録》卷五。

僞經常取材於圖讖方術，法經所謂“首掠金言，而末申謡讖，或初論世術，而後託法詞”，是也。沙門曇靖假託《提謂波利經》，以五行五方等配五戒。又有《首羅比丘經》，英國博物館敦煌殘卷。即《法經録》大乘僞妄經中所謂之《首羅比丘見月光童子經》。中稱“三千大衆在蓬萊山下”。又言“申酉年時，公不識兒，母不識女”。且載月光童子曰：“當來之年，必有水災。高於平地，四十餘里。”《法經録》僞妄經中又著録《鉢記經》一卷，注曰：“經記甲申年洪水，月光菩薩出世事，略觀此經，妖妄之

甚。”云云。則月光童子之讖，隋以前盛行也。

佛徒常因與道教争先後邪正而造僞經。自王浮作《化胡經》之後，佛子對於老子爲佛弟子之説持之甚堅。最有名者，爲《清净法行經》。此經《法經録》列入大乘疑惑經中。《開元録》同，並注云：“記説孔、老、顔回事。”南齊僧順《釋三破論》有曰：

> 故《法行》云，先遣三賢，漸誘俗教。後以佛教，革邪崇正。李老之門，釋氏之偏裨矣。《經》云：處處自説，名字不同，或爲儒林之宗，國師道士，或寂漠無爲，而作佛事。此經指支謙譯之《瑞應本起經》。

北周道安《二教論》載《法行經》文曰：

> 佛遣三弟子震旦教化：儒童菩薩，彼稱孔丘。光净菩薩，彼稱顔淵。摩訶迦葉，彼稱老子。

此外《周書異記》、《法本内傳》等，亦爲争先後而作。

晋世以來，北方人民常遭禍亂，流離顛沛，罕能安居，於是多信神求福。於人世之罪惡受之既切，於國家兵患感之既深，於是多重懺悔滅罪，而有正法滅盡，已近末日之感。末日説當亦由於北方毁法之酷烈。《佛説决罪福經》，僧祐、法經均入疑惑。原爲一卷。但今敦煌本爲二卷。文有曰：

> 世尊泥洹後，當有五亂世。原奪有字。一者人民亂，二者王道亂，三者鬼神亂，四者人心憂怖亂，五者道法亂。

此經疑爲諸胡亂華時所作之經，故至梁代，南北世皆流行。又《像法决疑經》亦《法經録》中疑經之一。其中有曰：

> 未來世中，一切俗官，不信罪福。税奪衆僧物，或税畜生穀米，乃至一毫之物。或驅使三寶奴婢。或乘三寶牛馬。

又《小法滅盡經》，英國博物館敦煌殘卷。恐即《法經録》僞經中之《法滅盡經》。文有曰：

> 自共於後，共字誤。不修道德。寺廟空荒，無人修理，轉就毁壞。但貪錢物，積聚不散，不作功德。販賣奴婢，耕田墾殖。焚燒山林，傷害衆生，無有慈愍。奴爲比丘，婢爲比丘尼，無有道德。婬佚濁亂，男女不别。令道薄賤，皆由此輩。或避縣官，依猗吾道，求作沙門，不修戒律。

上二經均不見於《僧祐録》中，當爲北土所造。而《法滅盡經》所言，尤似魏末亂世佛法情形。世亂極盛，生民塗炭。深感於過去罪惡之重，信教之念更爲熾盛。小之則特行懺悔，建功德。大之則捨身林中，以供鳥獸。《法經録》中有《爲法捨身經》六卷。而敦煌殘卷中亦有《法要捨身經》一卷。英國博物館藏。亟贊捨命"尸陀林"之功德。及至隋世，魏州信行禪師創三階僞法。教徒死後，類皆棄尸林中，以圖滅罪。上述數經雖僞妄亂真，然皆濁世必有之出産品也。

第十六章　竺　道　生

晉宋之際佛學上有三大事。一曰《般若》，鳩摩羅什之所弘闡。一曰《毗曇》，僧伽提婆爲其大師。一曰《涅槃》，則以曇無讖所譯爲基本經典。竺道生之學問，蓋集三者之大成。於羅什、提婆則親炙受學。《涅槃》尤稱得意，至能於大經未至之前，闇與符契，後世乃推之爲《涅槃》聖。《涅槃玄義文句》卷上。兹章分二大段，首述《涅槃》初至時之事實，次略敘生公之學説。

涅槃部經之翻譯

佛藏《涅槃》類經典頗爲繁夥。關於釋迦世尊涅槃之正經，約可分三類。其非釋迦之《涅槃經》，有佛母大愛道、舍利弗、目連、阿難諸涅槃經。又有經敘佛涅槃後事，如《般泥洹後灌臘經》、《當來變經》等。《祐録》四有《泥洹後諸比丘經》，注云"或云《小般泥洹經》"，亦屬之。至於與釋迦涅槃有關，而不以涅槃名者，如《遺教經》、《大悲經》等，兹均不列入。

(甲)小乘之《大般涅槃經》。此出於《長阿含》中。譯稱爲《遊行經》，爲《長阿含》之第二經。此外《大藏經》現存之異譯有三：(一)《佛般泥洹經》，上下二卷，題爲西晉白法祖譯。《祐録》未著録，《房録》始載之，似有可疑。但書尾有永興七年後又二十八年丙戌比丘康日之《後記》。按各代年號，永興均無七年。而永興改元後之三十五年七加二十八。均非丙戌。但晉白法祖實約卒於晉惠帝永興元年，而其後二十三年爲丙戌。雖與記不合，惟世值大亂，記年混淆，或常有之。則此經或實白法祖譯也。(二)《大般涅槃經》三卷，題爲法顯譯。此乃智昇所定。蓋群録均謂法顯

所譯有二《泥洹經》，一爲六卷《大般泥洹》，一爲二卷《方等泥洹》。智昇以爲《方等泥洹》即六卷之别名。而此小乘經似顯譯，故以當之。但《方等泥洹》固亦别有其書。見下文。而法顯是否於六卷外另出一《泥洹》，尤爲可疑。《佛國記》只言顯在天竺得《方等泥洹經》一種。而據《祐録》八之經記，六卷本即稱爲《方等大般泥洹經》。(原文見下。)夫顯既只攜歸梵本一種，而所出六卷又原名《方等大般泥洹》，則謂其譯出二種，非也。且《藏經》中此小乘經稱爲“大般涅槃”，亦不似顯所譯。顯書作泥洹故也。故智昇之言非也。此本實爲失譯。(三)《般泥洹經》上下二卷。《大藏經》依《開元録》附東晉失譯。此經應原係一卷，舊書分卷自不一律。上下二卷固可同在一卷中。並爲求那跋陀羅譯，見道慧《宋齊録》，乃《遊行經》之異譯。隋《衆經録》及《法經録》均以求那跋陀羅譯之一卷本入小乘經中。至智昇乃謂其不似跋陀羅所譯，遂以之附東晉失譯録中，不知何所據。又《内典録》《房録》同。謂跋陀羅所出與竺法護之《方等泥洹》相同，實係妄説。《祐録》又言求那跋陀羅之《泥洹經》爲一卷，並注云，“似即一卷《泥洹經》”。按《祐録》本言此經已闕。但《祐》未見者，隋時或重發現之。則“一卷《泥洹》”乃當時小乘《涅槃經》之名稱也。《祐録》又載有支讖《胡般泥洹經》一卷，已闕。不知亦屬小乘否。

(乙)《方等涅槃經》。中叙四童子禮佛事。隋闍那崛多譯本，因名《四童子三昧經》。《祐録》云，竺法護譯有《方等泥洹經》二卷，並注曰：“或云《大般泥洹經》。”《大藏經》現存此經，分上下二卷。審之與《四童子三昧經》同本異譯。又《祐録》支謙録中有曰：

> 《大般泥洹經》二卷，安公云：出《長阿含》。祐案今《長阿含》與此異。

此經現已佚。但《出三藏記》未言其已闕，是梁時尚存。僧祐又云支謙所譯與《方等泥洹經》大同。支、竺二譯，均爲二卷。後世因稱《方等》爲“雙卷《泥洹》”。又《房録》云，支謙所譯，乃略曇無讖大本《序分》、《哀嘆品》爲二卷，後三紙小異耳。但僧祐明言支譯與竺出者大同。現查竺譯，並非略《序分》、《哀嘆品》，則長房之言誤也。又法顯除六卷《泥洹》以外，《祐録》謂另有《方等泥洹經》二卷，並注云“已闕”。所言似不確。

蓋《方等泥洹》，實即六卷本之誤傳也。

(丙)大乘《大般涅槃經》。北凉曇無讖所譯之四十卷是也。乃中國所謂涅槃宗之根本經典，在玄始十年(421年)出，前已詳之。

另一爲六卷本，謂大本之初分前五品，佛陀跋多羅在建業所譯，乃法顯遊西域所得。《祐録》載其《出經後記》曰：

> 摩竭提國巴連弗邑阿育王塔天王精舍優婆塞伽羅先，見晉土道人釋法顯遠遊此土，爲求法故，深感其人。即爲寫此《大般泥洹經》如來秘藏。願令此經流布晉土，一切衆生悉成平等如來法身。義熙十三年十月一日於謝司空石所立道場寺出此《方等大般泥洹經》。至十四年正月二亦作一。日校定盡訖。禪師佛大跋陀即佛陀跋多羅。手執胡本，寶雲傳譯。於時坐有二百五十人。

按法顯於晉義熙八年(412年)歸抵青州。次年南下入京。佛陀跋多羅則於十一年(415年)後由江陵至建業，止道場寺。至十二年(416年)十一月與法顯共譯《僧祇律》。十四年二月末譯訖。而在未譯訖此《律》之前，覺賢兼譯《大般泥洹經》六卷。時在十三年十月至十四年(417年至418年)正月也。

又一爲二十卷本。乃智猛在華氏邑即巴連弗邑。得。猛於甲子歲(424年)自天竺歸，後於凉州譯之。隋灌頂《涅槃玄義》，謂此二十卷即讖譯之前五品，不知然否。但智猛如另有譯本，《祐録》謂爲闕本，可見其早已不流行也。

先是讖譯《涅槃》，未覓得後分。元嘉中釋慧觀請道普往西域求之。普因舶破傷足，遁疾遂卒。臨終嘆曰："《涅槃》後分，與宋地無緣矣。"直至二百餘年後，唐高宗時，僧會寧共智賢在日南譯之，送至中國。但《開元録》已審知爲僞作，非大乘《涅槃經》也。

計上述三項，在南北朝時，小乘經稱爲"一卷《泥洹》"。方等經支謙竺法護所譯。稱爲"雙卷《泥洹》"。法顯所得經稱爲"六卷《泥洹》"。曇無

識所譯則爲"大本"。智猛譯爲"二十卷《泥洹》"。據《涅槃玄義》云，有人以"泥曰"目雙卷、"泥洹"目六卷，"涅槃"目大本，乃指小乘經以外之三經也。碩法師《三論遊意義》未詳叙《涅槃》之異本，亦有雙卷、六卷等名稱，但其文錯亂難讀。茲依上列，總列表於下。參看境野黄洋《支那佛教史講話》上卷二四四頁以下。

(一)《小乘涅槃經》　即《阿含遊行經》之異譯　一卷《泥洹》

《佛般泥洹經》二卷　白法祖譯

《大般涅槃經》三卷　失譯原作法顯譯，誤。

《般泥洹經》二卷　求那跋多羅譯原附東晉失譯，亦誤。

(二)《方等涅槃經》　雙卷《泥洹》

《方等泥洹經》　竺法護譯支謙所出已佚。法顯如譯此，亦已佚。

(三)《大乘涅槃經》

《大般涅槃經》四十卷　曇無讖譯大本

《大般泥洹經》六卷　覺賢譯此稱爲六卷本。智猛謂亦譯有二十卷本。

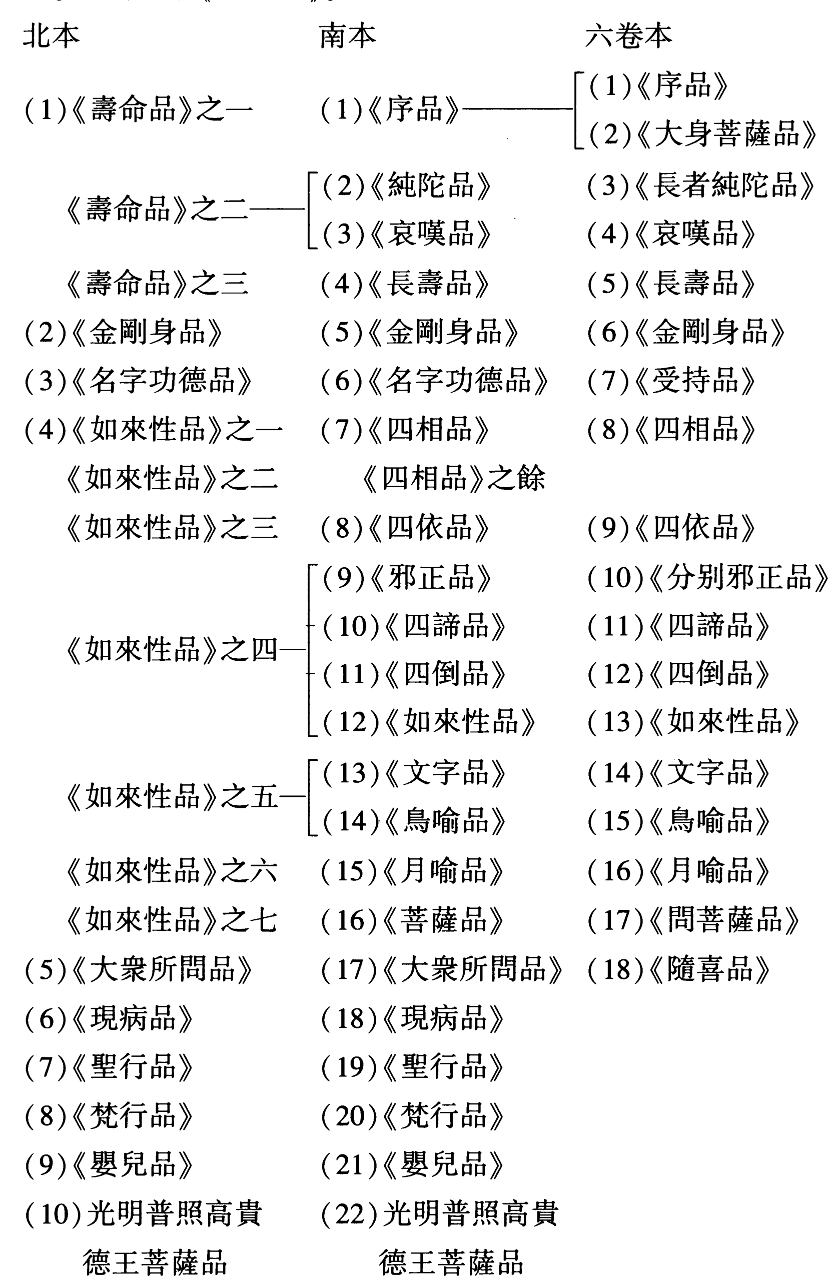
涅槃大本之修改

按北凉曇無讖譯大本，在玄始十年，即劉宋武帝永初二年(421 年)後至宋文帝元嘉中，此本乃傳建業。《三論遊意義》，謂在元嘉七年(430 年)始至揚州。其時江南已有六卷譯本。義學名僧若竺道生等已大闡佛性之説。大本既至，斯學更盛。《高僧傳・慧嚴傳》曰：

> 《大涅槃經》初至宋土，文言致善，而品數疏簡。初學難以厝懷。嚴乃共慧觀、謝靈運等依《泥洹》本加之品目。文有過質，頗亦治改。

《大般涅槃經》原有四十卷，世稱爲北本。經治改後成三十六卷，世謂之南本。南北本在文字上不過稍有差别。但前分品目則甚爲不同。此

則依法顯所得六卷本而增改者也。茲表列三本之品目如次，以見其增改之概要。下表分劃依《大正藏經》。



北本	南本	六卷本
(1)《壽命品》之一	(1)《序品》	(1)《序品》 (2)《大身菩薩品》
《壽命品》之二	(2)《純陀品》	(3)《長者純陀品》
	(3)《哀嘆品》	(4)《哀嘆品》
《壽命品》之三	(4)《長壽品》	(5)《長壽品》
(2)《金剛身品》	(5)《金剛身品》	(6)《金剛身品》
(3)《名字功德品》	(6)《名字功德品》	(7)《受持品》
(4)《如來性品》之一	(7)《四相品》	(8)《四相品》
《如來性品》之二	《四相品》之餘	
《如來性品》之三	(8)《四依品》	(9)《四依品》
《如來性品》之四	(9)《邪正品》	(10)《分別邪正品》
	(10)《四諦品》	(11)《四諦品》
	(11)《四倒品》	(12)《四倒品》
	(12)《如來性品》	(13)《如來性品》
《如來性品》之五	(13)《文字品》	(14)《文字品》
	(14)《鳥喻品》	(15)《鳥喻品》
《如來性品》之六	(15)《月喻品》	(16)《月喻品》
《如來性品》之七	(16)《菩薩品》	(17)《問菩薩品》
(5)《大衆所問品》	(17)《大衆所問品》	(18)《隨喜品》
(6)《現病品》	(18)《現病品》	
(7)《聖行品》	(19)《聖行品》	
(8)《梵行品》	(20)《梵行品》	
(9)《嬰兒品》	(21)《嬰兒品》	
(10)光明普照高貴德王菩薩品	(22)光明普照高貴德王菩薩品	

(11)《師子吼菩薩品》 (23)《師子吼菩薩品》

(12)《迦葉菩薩品》 (24)《迦葉菩薩品》

(13)《憍陳如品》 (25)《憍陳如品》

南本依六卷《泥洹》將北本之前五品分爲十七品。《泥洹》有《大身菩薩品》第二。惟《泥洹·序品》述佛將入滅時，一切大衆均來頂禮，大身菩薩爲來頂禮者之一。南本以併入《序品》。故其前十七品當六卷本之十八品也。至若文字上之改治，則常因原文之過質。如北本曰："猶如慈父，唯有一子，卒病喪亡，送其尸骸，置於塚間，歸還悵恨，愁憂苦惱。"南本改曰："猶如慈父，唯有一子，卒病命終，殯送歸還，極大憂惱。"此見《序品》。但南本有時亦有因《泥洹》本而改治者，如北本《壽命品》之二，"啼泣面目腫"，六卷本作"久遠憂悲痴冥闇"，南本作"戀慕增悲痛"。北本《壽命品》之三，佛説偈中有"而與羅漢等"，《泥洹》作"量與羅漢等"，南本亦然。則南本文字上之改治，亦稍有依《泥洹》者。但如大段文字，《泥洹》所有而北本所無者，南本例不增入。如《泥洹·序品》有六恒河沙一段，《問菩薩品》首段迦葉問何爲菩薩，均北本所缺，而南本亦未敢增加也。至若南本《文字品》開首有"佛復告迦葉"一語，《月喻品》首有"佛告迦葉"一語，均爲北本所無，《泥洹》所有，則係因加分品目而增入者也。總之南北二本之不同，一爲品目之增加，此僅及北本之前五品。二爲文字上之修治，則南北本相差更甚微也。

竺道生事迹

我國譯經，自道安之後大盛。道安在長安，所出多屬一切有部。羅什在長安時，所出注重《般若》三論。曇無讖在凉州所譯，以《涅槃》爲要。竺道生者，蓋能直接此三源頭，吸收衆流，又加之以慧解，固是中華佛學史上有數之人才。劉宋時人王微以之比郭林宗，乃爲之立傳，旌其遺德。而釋慧琳《竺道生法師誄文》，推崇亦備至。《廣弘明集》。文

有曰：

> 乃收迷獨運，存履遺迹。於是衆經雲披，群疑冰釋。釋迦之旨，淡然可尋。珍怪之辭，皆成通論。聃周之伸名教，秀弼之領玄心，於此爲易矣。

竺道生，本姓魏。《高僧傳》曰："鉅鹿人，寓居彭城。《誄文》彭城人，《宋書》九十七、《祐録》十五均同。家世仕族。父爲廣戚縣令。《誄文》、《祐録》同。廣戚晉屬彭城國。《宋書》作廣武，則屬雁門郡。鄉里稱爲善人。生幼而穎悟，聰哲若神。其父知非凡器，愛而異之。後值沙門竺法汰，《祐録》麗本作法太道人，《宋書》法大，《誄文》法汰。遂改俗歸依，伏膺受業。因從時習，故姓竺也。既踐法門，雋思奇拔。研味句義，即自開解。故年在志學，《誄文》、《祐録》同，《宋書》作十五亦同。便登講座，吐納問辯，辭清珠玉。"《誄文》曰：

> 于時望道才僧，著名之士，莫不窮辭挫慮，服其精致。魯連之屈田巴，項託之抗孔叟，殆不過矣。

竺道生不知壽若干歲，及生於何年。按南京瓦官寺立於興寧年中，三六三年至三六五年。《僧傳》法汰及慧力傳。竺法汰於興寧三年隨道安達襄陽，後經荆州東下至京都，居瓦官寺。簡文帝敬重之，請講《放光經》。簡文帝在位僅二年（371 年至 372 年），其時瓦官寺創立未久。及汰居之，乃拓房宇，修立衆業。《高僧傳·法汰傳》。是汰之來都，在興寧年後，簡文帝之世也。但《世説·賞譽篇》載法汰因王領軍之供養，而名遂重。查王洽卒於升平二年（358 年），其時法汰尚未共道安南來。《世説》所載，應爲另一王氏子弟。汰後卒於南京，在太元十二年。自興寧末至此，共二十三年。竺道生出家即在此二十三年間。據《高僧傳》，簡文帝請法汰講《般若》時，黑白觀聽，士庶成群，三吳負袠至者數千。道生之出家，或在是時（371 年至 372 年）。又

其後若干年，而道生年十五。如假定在三七五年，而道生死於四三四年，則道生壽六十歲。又其後五年，當二十歲，受具足戒。《祐録》曰："年至具戒，器鑑日躋，講演之聲，徧於區夏。王公貴勝，並聞風造席。庶幾之士，皆千里命駕。生風雅從容，善於接誘。其性烈而温，其氣清而穆。故豫在言對，莫不披心焉。"

《高僧傳》謂生與叡公當爲慧叡。及慧嚴、慧觀同學齊名。叡等三人均未聞其爲法汰弟子。此曰同學，蓋謂同學於鳩摩羅什也。慧觀曾師慧遠。然生公則未聞爲遠弟子。且法汰與安公同學，故道生與遠公爲平輩。至若世傳道生入白蓮社爲十八高賢之一，亦不可信。

《誄文》謂生中年遊學，廣搜異聞。生公當於三四十歲時去揚都遊學。先至廬山。即在其時，得見罽賓義學沙門僧迦提婆。查提婆在安公死(385年)後至洛邑。數年後乃至廬山。於太元十六年(391年)在山譯《阿毗曇心》。見祐録，未詳作者序文，及遠公序。至隆安元年(397年)提婆東下京師。道生應在太元之末數年至廬，得見得婆，從習一切有部義。按《名僧傳抄》載《名僧傳·目録》，其卷十如下：

《名僧傳》第十隱道下，中國法師六。

晉故章崐山支曇諦一

晉吴虎丘東竺道寶二

僞蜀郡龍淵寺慧持三

(中略)

宋尋陽廬山西寺道生十(下略)

而《名僧傳抄》之《説處》中，卷十則如下：

第十

曇諦講《法華》、《大品》、《維摩》各十五徧事。

惠持九歲隨兄原作兑。同爲書生，俱依釋道安抽簪落髮事。

惠持辭惠遠之處，入蜀之時，契以西方爲期事。

廬山西寺竺道生事。

慧遠廬山習有宗事。(下略)

據此，《名僧傳》卷十首叙曇諦，内載其講經事。《高僧傳》亦載之。次爲道寶。再次爲慧持，内叙與其兄慧遠從安公出家及後入蜀事。及至第十傳，則爲竺道生。其中乃載有慧遠廬山習有宗事。依此推之，竺道生或與遠公同從提婆習一切有部之學。故《名僧傳》於道生傳中載遠公習有宗事。據《祐録》載竺道生於隆安中遊廬山，則生見提婆應在建業，提婆隆安元年到京師。然與上所述牴牾。且慧皎鈔襲《祐録》之傳，而“隆安中”三字則除去。可見皎亦疑之。又如生果於隆安中到匡山，並居彼七年。則其至關中，必遠在什公入關數年之後。夫道生聞什之來，當急欲相見，必不若是之遲滯也。

《僧傳》曰，生常以入道之要，慧解爲本。故鑽仰群經，斟酌雜論。萬里隨法，不憚疲苦。後與慧叡、慧嚴同遊長安，從什公受學。《祐録》謂慧觀亦同行。慧皎《傳》曰：叡、觀二人，先遊廬山。聞什公入關，乃自南徂北。據此則二人者當亦曾與遠、生二公同習提婆小乘之學，後又共道生入關也。道生《誄文》叙生之見聞曰：

> 中年遊學，廣搜異聞。自揚徂秦，登廬躡霍。羅什大乘之趣，提婆小道之要。提婆指僧迦提婆。《祐録》十五《生傳》改此爲“龍樹大乘之源，提婆小道之要”云云。乃誤以罽賓學僧爲《百論》作者。咸暢斯旨，究舉其奥。所聞日優，所見踰賾。

生公在關中，衆僧咸稱其秀悟。按《續僧傳・僧旻傳》引王儉曰：“昔竺道生入長安，姚興於逍遥園見之，使難道融義，往復百翻，言無不切，衆皆覩其風神，服其英秀。”《肇論》載劉遺民與僧肇書曰：

> 去年夏末，始見生上人，示《無知論》。

肇公答書曰：

> 生上人頃在此同止數年。至於言話之際，常相稱詠。中途還南，君得與相見，未更近問，惘悒何言。

按肇公作書，應在晉義熙六年八月十五日。劉書則寄於前一年(409年)之十二月。在其前又一年夏末，生公南歸至廬山，以肇著之《般若無知論》示劉遺民。蓋爲義熙四年也。生公想係下都，路經廬山，不久即東去。故《祐録》曰："義熙五年(409年)還都，因停京師。"道生還都，止青園寺。宋文帝、王弘、范泰、顔延之均敬重之。《僧傳》。元嘉中年范泰因争踞食，上表文帝，帝並下詔答之。表與詔書均言及慧嚴、道生、慧觀三道人。可見生公與嚴、觀，蓋朝廷上下所重視者也。

道生還京，《僧傳》謂住青園寺。劉宋初有二青園寺。一見於《高僧傳》，爲道生所住。是晉恭思皇后褚氏所立，本種青處，因以爲名。生既當時法匠，請以居焉。景定至元二志謂在覆舟山下。一見於《比丘尼傳》。業首尼所居，元嘉三年王景深母范氏以王坦之故祠堂地施與首起立寺舍，名曰青園。此寺似在前寺之東，故《比丘尼傳》稱爲東青園。二寺一立於晉時，一立於宋元嘉三年也。道生住寺，後改名龍光。《祐録》謂道生未至廬山之前，已住龍光寺，《僧傳》删此語，可見慧皎以爲《祐録》誤也。蓋此寺乃恭帝時立，生公去廬遠在此前也。

生公在匡山，學於提婆，是爲其學問第一幕。在長安受業什公，是爲其學問之第二幕。及其於晉義熙五年(409年)南返至建業，宋元嘉十年(434年)卒於廬山。中經二十五年，事迹殊少見記載，且不能確定其年月。但其大行提倡《涅槃》之教，正在此時。是則爲其學問之第三幕。

法顯攜來之六卷《泥洹》於義熙十三年十月一日譯出，即在道生還建業後之八年。涅槃佛性之説，生公似早有所悟。其立頓悟佛性諸義，不知在何年。惟《高僧傳》云，生因"潛思日久，悟徹言外"，則立諸義。似不必與《泥洹》之譯有關也。《祐録》載之《出經後記》全文見前。有曰："願一切衆生悉成平等如來法身。"是譯經時，衆人已知佛性義爲此經之特點。而彼《記》又曰：于時坐有二百五十人。而《喻疑論》謂有百有餘人。

二數雖不同，然當時同情於斯經者要非只生公一人。斯經譯後，引起學界之大波瀾。慧叡《喻疑論》曰：

> 今《大般泥洹經》，法顯道人，遠尋真本，於天竺得之。持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人。禪師指佛陀跋多羅。參而譯之，詳而出之。此《經》云，泥洹不滅，佛有真我。一切衆生，皆有佛性。皆有佛性，學得成佛。佛有真我，故聖鏡特宗，而爲衆聖中王。泥洹永存，爲應照之本。大化不泯，真本存焉。而復致疑，安於漸照而排跋真誨，任其偏執而自幽不救。其可如乎！此正是《法華》開佛知見。開佛知見，今始可悟。金以瑩明，顯發可知。而復非之。大化之由，而有此心，經言闡提，真不虛也。

慧叡痛惜時人之疑《泥洹》，而惡其唯相是非，執競盈路。其談"皆有佛性"，斥"安於漸照"，則全同情於道生之言論。《論》又曰：

> 此《大般泥洹經》既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之，人情少惑。有慧祐道人私以正本，僱人寫之。傭書之家，忽然火起。三十餘家，一時蕩然。寫經人於灰火之中求銅鐵器物，忽見所寫經本，在火不燒，及其所寫一紙，陌外亦燒，字亦無損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆爲灰燼。

此事亦見於慧皎之《法顯傳》中。稍不同。此經必當時已疑爲僞作，故信之之人，必常引此事證其非妄。《曇無讖傳》所記盜《涅槃經》事，亦有同樣作用。論文言"人情少惑"云云，即謂疑全書係僞造也。《弘明集》范泰《致生、觀二法師書》有曰：

> 外國風俗，還自不同，提婆始來，義、觀亦作義親。之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳。便謂理之所極，謂《無生》《方等》之經，

> 皆是魔書。提婆末後説經，乃不登高座。法顯後至，《泥洹》始唱，便謂常住之言，衆理之最。《般若》宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於内，有聞輒變。譬之於射，後破奪先。

此短簡數語，直概括東晉佛學之全部歷史。中國義學僧人，先談《般若》，如道安、法深、法汰、支遁等皆是也。及提婆既來，而廬山、南京諸僧即所謂"義觀之徒"。乃從而競學。甚至且有誹議《般若》者。《喻疑論》曰：

> 慧導之非《大品》，而尊重《三藏》。

《三藏》指小乘，慧導者或即因學有部，而指《方等》爲魔書者也。及法顯之六卷《泥洹》至，而宗之者亦大有人在。道生、慧叡、慧嚴、慧觀皆信新説，而疑之者亦不乏人。如中興寺僧嵩，信《大品》而非《涅槃》。《中論疏》。《高僧傳》謂其"兼明數論，末年僻執，言佛不應常住，臨終之日，舌本先爛"。《中論疏》所記頗不同。《祐録》卷五云："彭城僧淵，誹謗《涅槃》，舌根銷爛。"此事不見《高僧傳》，恐係僧嵩事誤傳。

《喻疑論》不知作於何時。然觀其僅言及法顯之《泥洹》，則必在曇無讖大本流行以前。范泰之書，係論踞食，同時並有書致王司徒諸公。王司徒者，王弘，字休元，元嘉三年(426年)正月爲司徒。五年(428年)六月降爲衛將軍。八月而范泰卒。范泰致生、觀之書中，亦僅言法顯六卷本。則其時在元嘉五年之前，大本《涅槃經》仍未行世。叡公作《喻疑論》，范氏譏信《泥洹》者之"無主於内"，可見誹議新經之烈。新經之領袖當爲道生，立佛性頓悟義。而性復剛烈，二字見誄。鋒芒或太露，爲時所忌。故誄文有曰：

> 物忌光穎，人疵貞越。怨結同服，好折群遊。

此蓋叙生公被擯事。其被擯之故，《祐録》、《僧傳》均謂因立一闡提皆得成佛義。傳曰：

> 又六卷《泥洹》先至京都。生剖析經理，洞入幽微，乃説一闡提人皆得成佛。於是大本未傳，孤明先發，獨見忤衆。於是舊學以爲邪説，譏憤滋甚，遂顯大衆，擯而遣之。佛法：凡犯戒須於共住中懺悔或處罰，故罪犯受罰曰"顯於衆"。參看《僧傳·道亮傳》。生於大衆正容誓曰："若我所説反於經義者，請於現身即表癘疾。若於實相不相違背者，願捨壽之時據獅子座。"言竟拂衣而遊。初投吴之虎丘山，旬日之中，學徒數百。《祐録》不載生居虎丘事。其年夏，雷震青園佛殿，龍昇於天，光影西壁。因改寺名號曰龍光。時人嘆曰："龍既已去，生必行矣。"俄而投迹廬山，銷影巖岫。山中衆僧，咸共敬服。後《涅槃》大本至於南京，果稱闡提悉有佛性，與前所説合若符契。

范泰《致生、觀二法師書》在元嘉三年至五年頃，生公猶住青園寺。但當在元嘉五六年中即被擯，何以言之？蓋謝靈運爲與嚴、觀二師共修改大本之人，其修改場所應在京内。嚴、觀均京師僧。在元嘉三年以後，康樂只到京二次。第一次在元嘉三年，被徵爲秘書監，至六年乞假東歸。此時大本未至建業。蓋《祐録·道生傳》曰："生以元嘉七年投迹廬阜。俄而《大涅槃經》至於京都。"而隋碩法師《三論遊意義》，亦謂元嘉七年《涅槃》至揚州。是年謝靈運因孟顗陳其有異志，乃馳至京師。因大本適至，而與嚴、觀二法師共改治之。時生公已自虎丘隱居匡山。故生公之被擯，應在元嘉五六年(428 年至 429 年)中也。

雷震青園佛寺，龍昇於天，而道生去京，必爲一時佳話。《祐録》無此段，豈疑之乎？據《宋書·五行志》，元嘉初年中常有雷震，尤以五年爲甚。謂震太廟，破東鴟尾，徹壁柱。而《景定建康志》，以爲龍見於覆舟山，在元嘉五年。但原文所述頗有牴牾。豈生公之行在五年歟！但《祐録》卷二卷四，均謂景平元年譯《五分律》於龍光寺，道生參與其事。青園如

於元嘉時改名龍光，景平時則不應稱爲龍光。龍昇天之説，當爲後出之神話也。

道生被擯，居於虎丘。虎丘有法綱法師，想即與謝靈運辯頓悟義之人。綱卒於元嘉十一年十一月。道生卒於其前一月。釋慧琳爲二人均各作《誄》。其《虎丘法綱法師誄》有曰："懷遊居之虎丘，悼冥滅之廬嶺。"以意度之，係並哀二僧。或二人素相友善，則道生之居虎丘，或在法綱所也。生公在虎丘説法，頑石點頭傳説，不知始於何時，《中吳紀聞》謂見於《四蕃志》。據《僧傳》，生不久即隱遁匡山。《祐録》謂其至廬山在元嘉七年，不久《涅槃》大本至京師。經改治後，當送達廬阜。道生即講之。《三論遊意義》謂觀法師請生公講此。大本中果有闡提成佛之語。京師僧人中，不但悟生公之卓識，而信《涅槃》義者當更多矣。道生《法華經疏序》曰：

> 聊於講日，疏録所聞。述記先言，其猶鼓生。又以元嘉九年春之三月於廬山東林精舍，又治定之。加採訪衆本，具成一卷。一字恐係二字。

元嘉九年(432年)春，生公居東林寺，再治《法華疏》。據《名僧傳抄》，寶唱稱道生爲廬山西寺釋，則生常住之處爲西林寺也。《祐録》曰：

> 生既獲新經，尋即建講。以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍昇於法座。神色開明，德音駿發。論議數番，窮理盡妙。觀聽之衆，莫不悦悟。去席將畢，忽見麈尾紛然而墜。端坐正容，隱几而卒。顔色不異，似若入定。道俗嗟嘆，遠近悲涼。於是京邑諸僧，内慚自疚，追而信服。其神鑑之至，徵瑞如此。仍葬於廬山之阜。《僧傳》文同，惟十月作十一月。按此年十一月無庚子，當是誤寫。

此完成其出都時"據獅子座"之願言，證實其立説之不妄。南齊大明四年慈法師《勝鬘經序》，亦謂生在元嘉十一年於講座之上遷神異世，《祐録》。然宋慧琳誄文則毫未言及。

竺道生之著作

生公之著作，現已散佚不全。兹列其目於下：

《維摩經義疏》　見《祐録》十五。《東域録》作三卷。按今存之《維摩經注》及《關中疏》，均摘鈔生公義疏。《祐録》曰："關中沙門僧肇始注《維摩》，世咸味玩。及生更發深旨，顯暢新異，講學之匠，咸共憲章。"云云。按肇公致劉遺民書時，曾附贈《維摩注》，事在義熙六年。生公之注，或更在此年後也。

《妙法蓮華經疏》上下二卷　見《祐録》十五，收入《日本續藏經》一輯二篇乙第二十三套第四册中。日本《天台章疏録》、《東域録》均著録。按《四論玄義》卷十，引生法師釋白牛車一段，恰出此疏中。

《泥洹經義疏》　見《祐録》十五，此應爲六卷本之疏。查《涅槃經集解》中録有道生之言，則生公另有大本之注疏。

《小品經義疏》　見《祐録》十五。

《善不受報義》　見《祐録》十五，參看《僧傳》。

《頓悟成佛義》　同上，生公似各曾爲文發揮此二義。

《二諦論》　見《僧傳》本傳，《祐録》未著録。生公論二諦，《集解》三十二略引之。

《佛性當有論》　同上。

《法身無色論》　同上。

《佛無净土論》《勝鬘寶窟》上末作《法身无净土論》。　同上。

《應有緣論》　同上。

《涅槃三十六問》　"問"一作"門"。

《釋八住初心欲取泥洹義》

《辯佛性義》　上三項均見《祐録》所載之陸澄《法論目録》第二帙《覺性集》中。末項並有注曰："竺道生，王問，竺答。"按之上文，王係王

謐，字稚遠。《内典録》載《法論目録》作王稚遠問。

《竺道生答王(休元)問》一首　生公答王弘問頓悟義。現存《廣弘明集》中。

《十四科元贊義記》　《宋史志》著録。日本智證請來目録、《東域録》均作“十四科義一本”。疑係後人編輯生公著作如上述諸論。而成，故唐以前未聞有此書。

又陸澄《目録》第九帙《慧藏集》中，有下列諸項：

《問竺道生諸道人佛義》　范伯倫

《衆僧述范問》

《范重問道生》往反三首

《傅季友答范伯倫書》

上四項似一時往返之辯答。傅季友死於元嘉三年，則諸書之作在此前。既稱問佛義，或亦辯佛性之理也。

又同《目録》第六帙《教門集》有下列一條：

《與竺道生書》　劉遺民

此書既不存，未知論何事，亦不悉生公有答書否。但竺道生曾自長安攜肇之《般若無知論》示遺民，則二人甚友好。

頓悟漸悟之争

頓悟漸悟之争，在宋初稱甚盛。六朝章疏分頓有大小。慧達《肇論疏》謂頓悟兩解，竺道生執大頓悟，支道林、道安、慧遠、埵法師及僧肇均屬小頓悟。文繁兹不詳鈔。隋碩法師《三論遊意義》亦曰：

> 用小頓悟師，有六家也。一肇師，二支道林師，三真安埵師，四邪通師，五匡山遠師，六道安師也。此師等云七地以上悟無生忍也。合年天子。竺道生原文奪生字。師，用大頓悟義也。小緣天子。金剛

以還，皆是大夢，金剛以後，皆是大覺也。此中“合年天子小緣天子”八字，不知何解，疑衍。原係本文，玆改爲小注。

分頓悟爲兩解及數家，當在道生以後。但謂生公前即有頓悟義，則南齊劉虬已言之。其《無量義經序》，言安公道林之言合於頓義。世傳僧肇於什公死後，作《涅槃無名論》。《難差》第八、《辯差》第九、《責異》第十、《會異》第十一、《詰漸》第十二、《明漸》第十三，均實辯頓漸之理也。可見頓漸之辯甚爲流行也。但此論疑非肇作，下詳。

然頓悟之義究始於竺道生。其餘支道林諸説，自生公視之，當仍是漸悟，非真頓也。《高僧傳》謂生校閲真俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。又謂時人以生“推闡提得佛，此語有據。頓悟不受報等，時亦憲章”。《宋書》九十七叙生事曰：“及長有異解，立頓悟義，時人推服之。”生公之聲名廣播，因其多獨到，而獨到處之最有名者，爲頓悟成佛義。當時於此大生爭執。《祐録》載陸澄《法論》第九帙《慧藏集》著録下列諸項：

《辨宗論》　謝靈運

《法勗問》往反六首　同上

《僧維問》往反六首　同上

《慧驎述僧維問》往反六首　同上

《驎新亦作雜。問》往反六首　同上“驎新”《廣弘明集》作“驎維”。

《竺法綱釋慧林問》往反十一首　同上“林”《集》作“琳”。

《王休元問》往反十四首　同上王問題爲“問謝永嘉”，謝答題爲“答王衛軍”。

《竺道生答王問》一首　同上以上均載《廣弘明集》中。

《漸悟論》　釋慧觀　沙門竺道生執頓悟，謝康樂靈運《辯宗》述頓悟，沙門釋慧觀執漸悟。此段二十六字乃小注。

《明漸論》　釋曇無成

謝靈運《辨宗論》及下問答共八項，均載《廣弘明集》中。據彼論稱，乃述“新論道士”之説。此新論道士，當即指道生。其證有二，（一）王弘

字休元，時爲衛將軍。即與謝辯頓義往反多次後，即將其問答送示生公。必因生公爲原來立此義之人，故以之就正也。(二)陸澄《目録》稱“道生執頓悟，謝康樂述頓悟”，是謝述生之義也。慧達《肇論疏》亦曰：“謝康樂靈運《辯原作弁。宗》，述生師頓悟也。”生覆王弘書，亦謂謝論“都無間然”，是生公頗以謝之頓説爲然也。又據謝《致王休元書》有曰：“海嶠岨迴，披叙無期。”是可證斯論之作，在康樂爲永嘉太守時，即永初三年七月至景平元年秋也。永初元年江州刺史王弘進爲衛將軍開府儀同三司，景平二年詔召弘入京，是作論時謝在永嘉，王在江州也。又據《祐録》，景平元年七月此據卷二，卷十五作十一月。沙門竺道生釋慧嚴請罽賓律師佛馱什於京都龍光寺譯出《五分律》。據此則景平元年，生在南京。是謝作論之時，生公當亦在都邑也。問答諸僧之法綱，即慧琳爲作《誄》之虎丘法綱。而初廬陵王義真與謝靈運、顔延年、慧琳道人情好款密。朝臣徐羨之惡義真，遂出謝爲永嘉太守。慧琳想亦出都。謝書係與綱、琳二人。則二人恐同在虎丘也。又據康樂《辨宗論》謂同遊遊永嘉山水也。有諸道人。問答之中，有法勗、僧維、慧驎等，當即在永嘉同遊者也。王弘書内稱此間道人，故有小小不同。當係王曾與江州僧人論頓悟也。因是頓悟義之争辯，廣及永嘉、虎丘、揚都、江州諸地，亦可謂大觀矣。

生公唱頓悟義，康樂演述之，事在永嘉三年七月至景平元年秋(422年至423年)，是遠在大本《涅槃》南來以前。當時已顯分二派。持漸悟者，首稱慧觀。陸澄《法論》著録其《漸悟論》。見前。《高僧傳·觀傳》曰：

> 著《辨宗論》，論頓悟漸悟。

此蓋即指《漸悟論》。謂論名《辨宗》，與謝氏同，則係誤記也。曇無成亦著《明漸論》，見前引。成亦元嘉中卒，亦當時此項論戰中之一人。至於與康樂辨論之法勗、僧維、慧驎、法綱、慧琳、王休元以及江州僧人，均致疑頓説者。此外持漸悟者，尚有僧弼。見下。至若頓派，則生公、謝侯之外，有慧叡。其《喻疑論》斥疑泥洹者安於漸照，則可知其本執頓悟。

而頓家又有宋文帝。在生公死後，帝嘗述此義。沙門僧弼等皆設巨難。僧弼蓋執漸悟者。據日人安澄《中論疏記》引其所作《丈六即真論》，闡明佛性，蓋亦信《涅槃》者。然生公死後，頓漸之争，當於後詳之。

竺道生在佛學上之地位

《涅槃》大經譯自北凉之曇無讖。而最初光大之者，反多由羅什南方之弟子。其在北方，道朗、慧嵩而外，只知有東阿静、名慧静，東阿人。著《涅槃略記》、《大品旨歸》等，多流行北土。江東小山瑶爲其弟子。關内憑。什公弟子，法瑶亦從之學，均詳下章。然江南則有慧叡、什弟子，作《喻疑論》。慧嚴、慧觀、均什弟子，改治北本。僧弼、什弟子，亦涅槃學者。道汪、遠公弟子，善《涅槃》。謝靈運。改治北本。而竺道生尤爲斯學之重心，則什公之高足也。

竺道生者，其四依菩薩歟！四依者，此言法四依，依法不依人，依了義經不依不了義經，依義不依語，依智不依識。生公湛思入微，慧解敏鋭，深有得於般若之學。徹悟實相，以理爲宗。彼蓋確有見於理之不可易者，故不執著於名相，不守滯於經文。直抒所見，雖多駭俗之論，而毅然不顧，此真有契於四依之真諦矣。慧琳《誄》文述生之言曰：

> 既而悟曰："象者理之所假，執象則迷理。教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虚誕。求心應事，芒昧格言。"

《高僧傳》亦云：

> 生既潛思日久，徹悟言外。迺喟然嘆曰："夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。"於是校閲真俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。又著《二諦論》、《佛性當有論》、

《法身無色論》、《佛無净土論》、《應有緣論》等，籠罩舊説，妙有淵旨。而守文之徒，多生嫌嫉。與奪之聲，紛然競起。

生公在佛學上之地位，蓋與王輔嗣在玄學上之地位頗有相似。漢代京焦易學，專談象數。黄老道家，本重方術。輔嗣建言大道之冲虚無朕，因痛夫前人推致五行之彌巧，而失原愈甚。《易略例》曰："互體不足，遂及卦變。變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。"於是主貞一，忘言象。體玄極，黜天道。而漢代儒風，一變而爲玄學。其中關鍵，蓋在乎《周易略例·明象》一章。因大象無形，大道無名，而盛闡得意忘象、得象忘言之説。竺道生蓋亦深會於般若之實相義，而徹悟言外。於是乃不恤守文之非難，掃除情見之封執。其所持珍怪之辭，忘筌取魚，滅盡戲論。其於肅清佛徒依語滯文之紛紜，與王弼之非薄象數家言，蓋相同也。

《般若》、《涅槃》，經雖非一，理無二致。《涅槃》北本卷八，卷十四，均明言《涅槃》源出《般若》。《般若》破斥執相，《涅槃》掃除八倒。《般若》之遮詮，即所以表《涅槃》之真際。明乎《般若》實相義者，始可與言《涅槃》佛性義。而中華人士則每不然。(一)《涅槃經》曰我《涅槃》真我。無我《般若》空執。無有二相。北本卷八。而中華人士，或執《般若》之空以疑《涅槃》之有。如上所言僧嵩等疑佛性義者。或持神靈不滅以與佛性之説相較。下詳。(二)《般若》盡除封惑，用顯實相法身。法身絶形色，離合散，美惡斯外，罪福並捨。於是生公乃唱言法身無色，佛無净土，善不受報。而當時人士，與奪之聲乃紛然競起。(三)《涅槃》佛性，直指含生之真性。即本性、心性。闡提是含生之類，何得獨無佛性？言闡提無佛性，似理有所必不然。而當時舊學因乏經證，以爲邪説，而生公乃被擯矣。

實相無相，故是超乎象外。《般若》義。佛性本有，則是直指含生之真性。《涅槃》義。夫性既本有，則悟自須自悟，豈能與信修信經教而修，非由自悟。無别？而理超象外，爲不可分，則悟體之慧豈能謂有差異？以有階差之悟符彼不分之理，據情則必不然。是則見性成佛，必須頓得自悟，亦理之不可易者矣。而小頓悟家，如支道林等，一方知理之妙一，而一

方又言悟之可有漸進。是不知大悟以還，皆爲信修。而證體之悟，必爲自悟之極慧也。按王輔嗣領袖玄宗，開一時之風氣。而竺道生孤明獨發，非議者多。其學雖爲有識者所賞，而未得普徧之接受。則在學術地位上，二人對於舊學掃除之功或可相比，而其影響所及，實不相類。但生公殁後，微言未絶，至於有唐，頓悟見性之説大行，造成數百年之學風，溯其源頭，固出於竺道生也。竺道生全部學説，根本有二。一般若掃相義，一涅槃心性義。二者菩提達磨之禪教均所注重，詳第十九章。據此則生公與禪宗人之契合，又不只在頓悟義也。

慧遠、羅什與佛性義

《般若》實相，《涅槃》佛性，理固無殊。然就經文言，則佛性之義固《般若經》之所未明言。中國自漢以來，盛行《般若》。其中明慧妙思之士，早悟《涅槃》之義，自非不可能。據《高僧傳·慧遠傳》，則遠公已持泥洹常住之説。其文曰：

先是中土未有泥洹常住之説，但言壽命長遠而已。遠乃嘆曰："佛是至極則無變。無變之理，豈有窮耶！"因著《法性論》曰："至極以不變爲性，得性以體極爲宗。"羅什見而嘆曰："邊國人未有經，便闇與理合，豈不妙哉！"

考此段係引《祐録》之文。而僧祐則採自遠公碑銘。《録》及碑文與此皆不同，均未以遠公之言與常住之説並比。據此，則《僧傳》中此段乃已經增改，或《涅槃經》來後所加之解釋也。又慧叡《喻疑論》，亦謂什公已持佛性義，但未見經文，未能暢言。其文曰：

什公時雖未有《大般泥洹》文，已有法身經，明佛法身即是泥洹，與今所出，若合符契。此公若得聞此，佛有真我，一切衆生，

皆有佛性，便當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以知之？每至苦問，佛之真主亦復虛妄，積功累德，誰爲不惑之本？或時有言，佛若虛妄，誰爲真者？若是虛妄，誰爲其主？如其所探。今言佛有真業，衆生有真性，雖未見其經證，明評量意，便爲不乖。而亦曾問，此土先有經言，一切衆生皆當作佛，此云何？答言：《法華》開佛知見，亦可皆有爲佛性。若有佛性，復何爲不得皆作佛耶？但此《法華》所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切衆生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。若得聞此正言，真是會其心府。故知聞之必深信受。

此述叡在長安親聞諸什公之辯答語。《涅槃經》所謂一切衆生皆有佛性，皆得成佛，雖未見有經文，然亦不抑言無也。《法華・方便品》首言開佛知見。衆生有佛知見，道生以後，每解作爲衆生皆有佛性也。

竺道生佛性義

説竺道生佛性義，當以五段明之。一實相無相，二涅槃生死不二，三佛性本有，四佛性非神明，五生公説之要義。

生公悟發天真，《僧傳》謂時人語曰："生叡發天真。"能深體會《般若》實相之義。《般若》掃相，謂相不可得。《般若》絶言，謂言不可執。故生公曰，得意忘象，入理言息。然則象雖以盡意，而不可有所得。言雖以詮理，而不能有所執。蓋掃相即以顯體，絶言乃所以表性。言象紛紜，體性不二。"萬法雖異，一如是同。"《法華疏》。真如法性，妙一無相。於宇宙曰實相，於佛曰法身。實相法身，並非有二。生公談法性曰："法者，無復非法之義也。性者，真極無變之義也。"《集解》卷九。談實相曰："至像無形，至音無聲，希微絶朕之境，朕下原衍思字。豈有形言哉！"《法華疏》。談法身曰："法者，無非法義也。無非法者，無相實也。"《維摩注》。

然則法身實相，等無有相。故復曰："悟夫法者，封惑永盡，仿佛亦除，妙絶三界之表，理冥無形之境。形已既無，故能無不形。三界既絶，故能無不界。"同上。實相無相，超乎象外。"三界受生，蓋唯惑果。"《慧日鈔》引生語。由諸惑妄，乃生横計。於是沉溺於驕慢，"横計於我，自以爲善知"。《集解》十九。沉溺於生死，而自居於横造。《法華疏》云："生死横造。"沉溺於希求，或受人天，而横計之爲福。《集解》卷九，此善不受報義。如來大聖，以大悲心，深憫衆生沉溺惑海，於是乃以言説爲方便，而教人不著。以化誘爲善權，而令人自悟。知教化爲善權，故净土報應之説皆接引之言。知言語乃方便，則實相絶言超象之意益顯。衆生若能了實相之自然，諸法之本分，《維摩注》生云："法性者，法之本分也。"悟經教"言雖萬殊，而意在表一"，《法華疏》。則能"反迷歸極，歸極得本"。《集解》卷一。得本即曰般泥洹。泥洹即返於實相，成就法身。竺道生曰："一切衆生，莫不是佛，亦皆泥洹。"《法華疏》。泥洹者，乃自證無相之實相，物我同忘，有無齊一，斷言語道，滅諸心行，除惑滅累，而徹悟人生之真相。由是而有真我之説生焉。此第一段。

法身真我之義，似與般若無我義相牴牾，而實則相成。《維摩經》有曰："於我無我而不二，是無我義。"什公注曰：

> 若去我而有無義，猶未免於我也。何以知之？凡言我，即主也。《經》云，有二十二根。二十二根，亦即二十二主也。雖云無真宰，而有事用之主，是猶廢主而立主也。故於我無我而不二，乃無我耳。

僧肇注曰：

> 小乘以封我爲累，故尊於無我。無我既尊，則於我爲二。大乘是非齊旨，二者不殊，爲無我義也。

此均著眼於掃除情見之封執。諸法畢竟空寂，是非齊旨。然畢竟空者，

空空之謂。其意在顯實相，非謂頑空。既非頑空，則法身常住，意在言外。而竺道生注此經文則辨之甚明。其言有曰：

> 無我本無死生中死，非不有佛性我也。

佛性我者，即真法身。所謂封惑永盡，名慮永絶，非廢我而有所建立，非絶三界而別樹境界，《涅槃》破八倒，乃謂我與無我並當破斥。有所建樹皆成戲論，均當破斥。

諸法畢竟空寂，不能廢我而有所樹立，則亦不能於生死之外別言涅槃，於煩惱之外別證菩提。衆生不見佛性，則菩提爲煩惱；衆生見佛性，則煩惱即是菩提。善乎，生公注《維摩》有言曰：

> 若投藥失所，則藥反爲毒矣。苟得愈，毒爲藥也。是以大聖爲心病之醫王，觸事皆是法之良藥。

又《維摩經》云："何等爲如來種？六十二見及一切煩惱皆係佛種。"生公疏釋頗可見其對於佛性之真意。其文曰：

> 夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯在生死事中，即用其實爲悟矣。苟在其事，而變其實爲悟始者，豈非佛之萌芽起於生死事哉！其悟既長，其事必巧，不亦是種之義乎！所以始於有身，終至一切煩惱者，以明理轉扶疏，至結大實也。

夫至極之慧，本以衆惡爲種。又何能於塵勞之外建妙極之道，另求妙極佛性以爲因耶！《涅槃》佛性本含識所有之真性。真理湛然不變，故生死寂滅，原無二致。苟見其理，心性之真自然流暢。即在生死中當下即證無生。"當下即是"雖後日宗門之言，而生公已意與密契矣。上第二段。

依上所言，道生應持佛性本有義。然唐人之解釋，則嘗指爲始有義。

似失生公原旨。生所作《佛性當有義》早已佚失，其内容如何，不易推測。即“當有”二字之意爲何，亦難武斷。唐均正《四論玄義》卷七有曰：

> 道生法師執云，當有爲佛性體。法師意一切衆生，即云無有佛性，而當必凈悟。悟時離四句百非，非三世攝。而約未悟衆生望四句百非，爲當果也。

據此“當”者，“當來”之當。佛性爲衆生凈悟將來有之果。雖在體言，無過未現。道生《法華疏》謂佛無時不有，無處不在。又北本三十六，謂佛性非三世攝，可參照也。而對於衆生未悟時，則得佛性爲當來之果也。

又據吉藏《大乘玄論》卷三言釋佛性者有十一家，其第八家以當果爲正因佛性，即是當果之理也。又破此説曰：

> 當果爲正因佛性，此是古舊諸師多用此義。此是始有義。若是始有，即是作法。作法無常，非佛性也。

按佛性有“本有”、“始有”之争論。吉藏謂當果義是始有。但佛性本始之辯乃在南北朝群計競起之後，强爲分别，常至無謂。道生之時必無此争論也。

當果正因佛性義，吉藏謂古舊諸師多用此義，然未言及生公。均正謂此爲生公所執，未知果何所據。但《大乘玄論》云，光宅法雲以避苦求樂爲正因佛性。並曰，彼師云：“指當果爲如來藏，以有當果如來藏故。”據此則光宅法雲有當果説。查《法華義記》雖非法雲所撰，然要亦其弟子所記。彼書卷三釋諸佛欲令衆生開佛知見，言及當果。其文略曰：

> 今光宅法師解言“知見”只是一切原文無“切”字。衆生當來佛果。衆生從本有此當果。但從昔日以來，五濁既强，障礙又重，不堪聞大乘，不爲其説有當果。此當則有閉義。今日大乘機發，五濁不能

爲障，得聞今日經教，説言衆生皆當得佛。此則是開義。

此文最可注意之點有三。第一，《法華》開佛知見，自羅什以來，即引之以契合佛性義。第二，此文申明“本有於當”之説。此乃成實師之説，詳下章中。第三，道生《法華經疏》言及開佛知見，則固直言本有。文略曰：

> 故言以一大事因緣出現於世，欲令衆生開佛知見。（中略）良由衆生本有佛知見分，但爲垢障不現耳。佛爲開除，則得成之。

又《涅槃集解》卷一引道生之言，則明言本有。

> 苟能涉求，便反迷歸極。歸極得本，而似始起。始則必終，常之以昧。若尋其趣，乃是我始會之，非照今有。有不在今，則是莫先爲大。既云大矣，所以爲常。常必滅累，復曰般泥洹也。

按道生之言，實主本有。吉藏斥當果義爲始有，不能謂爲對生公之説而發也。且即據均正所言，生法師意一切衆生“即云無有佛性”。夫言“即云”云者，已可見其意實謂衆生本有佛性也。

解生公説爲當果義，乃出於白馬愛法師。均正謂此師義爲生公説之支末。其文略曰：

> 白馬愛法師執生公義云，當果爲正因。則簡異木石無當果義。無明初念不有，而已有心，則有當果性。故修萬行，尅果，故當果爲正因體。此師終取《成論》意，釋生師意未必爾。參看《涅槃宗要》所引。

此愛法師實不得生公意。蓋既曰，無明初念不有，則非本有。曰已有心，則有當果，則是始有。《成論》之意，多持“本有於當”，詳下章。謂佛性

亦本有，亦始有。而道生之説，則言本有也。故均正謂生公意未必爾也。

復次，涅槃絶百非，超四句，何來本有始有之辯？故均正謂佛性非三世攝者，似得意之言。夫生公常言："象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。"後來種種辯論，生公必謂其"多守滯文，鮮見圓義"也。生公之談佛性當有今不詳知。然均正所解或近之。其所謂當來之果者，乃約未悟衆生望四句百非而言，實非據究竟圓義也。上第三段。

中夏涅槃之争甚烈，可以《喻疑論》證之。其理由則必多因"真我"與"無我"及"神明"之義不同而生疑。據宗性鈔《名僧傳》卷十三，有問無我與佛性一段，即分辨佛性真義。此段未題爲何人所作，但其文係在"漸解實相"段之後。漸解實相之文，决出於慧觀手。則無我與佛性段，或亦慧觀所作。此段辯佛性義，當亦因涅槃義初出，爲釋疑而作。其文首曰：

> 又問無神我曰：經云外道妄見我，名之爲邪倒。今明佛性即我，名之爲正見。外道所以爲邪，佛性以何爲正？答曰：外道妄見神我，無常以爲常，非邪而何！佛法以第一義空爲佛性，以佛爲真我，常住而不變，非正而何！問曰：何故謂佛性爲我？答曰：所以謂佛性爲我者，一切衆生皆有成佛之真性。常存之性，唯自己之所寶，故謂之爲我。

此辨無我與佛性之本相符契，毫無可疑。大體上猶是無死生中我，非無佛性我之意。按《喻疑論》有曰："《三藏》祛其染滯，《般若》除其虚妄，《法華》開一究竟，《泥洹》闡其實化。"祛其染滯者，因小乘無我義，乃在除常人僻執。因計有生死中我，乃染滯之根基也。

《名僧傳抄》同段，進而闢當時之執神我者。中土人士之唱神我，乃因信報應之説，故詳辨之。其文長，兹不録。按《涅槃經》亦常辨佛性與外道神我之差别。但曉諭多端，如自心法，色法言之，如自眼識乃至意識言之，如自歌羅邏乃至老死言之，如自進止俯仰視眴等言之。經中反

覆申明，不止一處，然未有特標出報應者。此段特提出天堂地獄等語者，乃針砭中國當日之信仰。蓋中國當日人士，均因注重因果而持言神之不滅，而與《涅槃》佛性之説相似而實衝突也。

溯自漢以來，中土人士，以神明不滅爲佛性之根本義。及般若學昌，學僧漸知識神性空，法身無形，不來不住，而始疑存神之論。如僧叡《維摩序》所言是矣。什公破神我，詳第十章。此學説上之一變也。及至泥洹始唱，有佛性常住之説。持論者復以存神之論相質難，是又學説上之一大變也。因是生公爲當世守文滯義者所共非議，被擯之機，導乎此矣。上第四段。

總上所言，萬法之真，是曰實相，亦稱佛法身。法者，無非法義也。無非法義，即無相實也。實相無相，超乎象外。萬象之與實相，死生之於涅槃，等無二致。無相曰無，萬象曰有。有生於惑，無生於解。掃除封執，實相即顯。然萬惑之體，本即實相。涅槃佛性，原爲本有。而此萬惑中本有之實相，原超乎情見。稱爲佛性，自非常人之所謂神明也。佛性之義，《涅槃經》反覆譬解，不厭求詳。詳解乃懼人之誤執佛性，而轉墮入封惑也。生公陳義，要言有三。一曰理，一曰自然，或曰法。一曰本有。《涅槃集解》卷一引生公曰："真理自然。"生注《維摩》曰："理既不從我爲空。"此句下文提出"有佛性我"義。《法華注》曰："窮理乃覩。"窮理，見法身之全也。覩者，頓悟也。皆所以狀佛性也。此開後來以理爲佛性之説，而於中國學術有大關係。《集解》五十四引生公曰："夫體法者，冥合自然。一切諸佛，莫不皆然，所以法爲佛也。"又曰："作有故起滅。得本自然，無起滅矣。"此言佛性常住。然則諸法實相，超乎虚妄，偏見。湛然常真。《集解》同卷引生公曰："不偏見，乃佛性體。不偏則無不真。"故曰自然。自然者，無妄而如如也。因又曰法。法者無非法也。佛即法，故實相曰法身。無妄則去惑。無非法則無相。亦生公語，已見前。蓋生公深有得於《般若經》掃相之義，而處處確然於象外，以體會宇宙之真，故其學稱爲"象外之談"也。又宇宙真理，事本在我，不須遠求。生公解佛性八德《集解》五十一。有曰："善性者，理妙爲善，反本爲性也。"又曰："涅槃惑滅，得本稱性。"蓋佛

性本有，反本而得。然則見性成佛是由頓悟。者，即本性或本心。之自然顯發也。《涅槃》之學，由生公視之，蓋真本性之學矣。此義爲生公頓悟義之基礎，於闡提成佛義亦有關，當於下覆述之。上第五段。

法身無色、佛無净土、善不受報義

竺道生密契於象外之真理，而多發“珍怪之辭”。夫實相無相，忘言絕慮。凡夫著慮，悉爲惑妄。聖人垂教，多爲方便。故佛無人相，自非色身。謂其有色，乃爲惑妄。無身而言身，乃爲方便。由是而立法身無色義。法身至極，無爲無造，美惡斯外，罪福並捨，由是而立佛無净土、善不受報二義。

道生《法身無色論》已佚。然在《維摩注》中已申此義。《阿閦佛品注》云：

> 人佛者，五陰合成耳。故無人佛。若有便應色即是佛。若色不即是佛，便應色外有佛也。色外有佛，又有三種。佛在色中，色在佛中，色屬佛也。若色即是佛，不應待四也。若色外有佛，不應待色也。若色中有佛，佛無常矣。若佛中有色，佛有分矣。但佛無分。若色屬佛，色不可變矣。但色是可變。

《維摩經》同品有云：“如來非四大起，同於虛空。”道生釋之曰：

> 向雖推無人相佛，正可表無實人佛耳。未足以明所以佛者，竟無人佛也。若有人佛者，便應從四大起而有也。夫從四大起而有者，是生死人也，佛不然矣。於應爲有，佛常無也。

生公之《佛無净土論》亦佚。惟《維摩注》中亦有此義。《經》文曰，菩

薩隨所化衆生而取佛土。生之注曰：

夫國土者，是衆生封疆之域。其中無穢，謂之爲净。無穢爲無，封疆爲有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。始解是菩薩本化，自應終就。使既成就，爲統國有。屬佛之迹，就本隨於所化義，爲取彼之國。既云取彼，非自造之謂。若自造則無所統。無有衆生，何所成就哉！

又道生《法華經疏》，亦謂"無穢之净，乃是無土之義。寄土言無，故言净土。無土之净，豈非法身之所託哉！"《勝鬘寶窟》末云："竺道生著《法身無净土論》，明法身無净土。"然經中之所以常稱净土者，則亦有故。蓋"净土不毁，且令原作今。人情欣美尚好。若聞净土不毁，則生企慕意深。借事通玄，所益多矣。"又同《注》有曰：

然事象方成，累之所得。聖既會理，則纖爾累亡。累亡故豈容有國土者乎？雖曰無土，而無不土。無身無名，而身名愈有。故知國土名號，授記之義者，應物而然，引之不足耳。

生公重權教方便之義。《維摩經注》有謂若伏累須有慧。然若偏執則慧亦縛。"若以爲化教化。方便用之，則不縛矣。"故佛本無身，而寄言爲身。佛本無土，借事通玄，而曰净土。皆引人令其向善，不自足則向善。非實義也。

據此則所謂善受報，亦爲方便也。道生所作《善不受報論》亦佚，難言其詳。按慧遠《釋三報論》，謂凡人必有業報。而得道之賓則不受報。其文有曰：

夫善惡之興，由其有漸。漸以之極，則有九品之論。此當指三界惑之九品。……類非九品，則非三報之所攝。

又曰：

> 方外之賓，服膺妙法，洗心玄門。一詣之感，超登上位。如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及。

又慧遠《明報應論》所言亦相同。文有曰：

> 若彼我同得，心無兩對，遊刃則泯一玄視，交兵則莫逆相遇。傷之者豈唯無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，迹逆而道順。雖復終日揮戈，措刃無地矣。方將託鼓舞以盡神，運干鉞而成化。雖功被猶無賞，何罪罰之有耶！

此言體極者超乎報應。然在同論中於凡人則亦言報應有徵。按《名僧傳抄・説處》有下二條：

> 因善伏惡，得名人天業，其實非善是受報也，事。
> 畜生等有富樂，人中果報有貧苦，事。

審此文次第，均出道生傳中。雖文略不易明。然按佛經，行善者得人天果報。死後受生爲人爲天。作惡者墮落惡趣。畜生、餓鬼、地獄等。此皆就凡人而言。據上二條，道生似謂從善伏善者，業名人天。棄善長惡者，業名惡趣。即凡人亦無善惡受報之事。而且惡趣中之畜生有富樂，善趣中之人亦有貧苦。則在事實上，果報亦無徵驗。生公《維摩經注》曰：

> 無爲是表理之法，無實功德利也。

此謂沙門爲無爲法。無爲法中，無利益，無功德。其意與遠公略相同。但真理常存，無生無滅，美惡斯外，罪福並捨，故無福報之可言。生公

言無爲是表理之法，乃就理體立説。慧遠則從聖賢而論，其説又似不同。而且生公謂凡人無人天果，只可謂有人天業。報應並乏明徵。則二公之説，似更相異。按《維摩注》又有曰：

> 貪報行禪，則有味於行矣。味相應乃禪之一種。味者，味著也。既於行有味，報必惑焉。夫惑報者，縛在生矣。

此謂行者應捨報心。生公懼報應爲貪愛之本，故立論謂依理無利益功德，依事報應亦無明徵。而經教之明報應者，生公當亦謂如净土授記之義，同是令人欣美向善也。慧遠《三報論》謂報應非“善誘”。周續之與戴安論報應，力斥報應爲聖人設教之説。慧遠與戴書，贊同周説。則遠公意亦與生公不同。

按陸澄《目録》載有下列一項：

> 述《竺道生善不受報義》 釋僧璩 釋鏡難，璩答。

僧鏡爲謝康樂所重，曾著《泥洹義疏》。僧璩乃律師，始住虎丘，宋武帝時乃至揚都。鏡亦元徽中卒。二人之問答，當在生公逝世之後。南齊劉虬亦述善不受報義。見《廣弘明集·法義篇》蕭子良與劉虬書。則由宋至齊，亦常討論此問題也。

一闡提有性與應有緣義

夫一闡提者，《經》謂其“病即諸佛世尊所不能治。何以故？如世死尸，醫不能治”。北本卷九。譬如掘地刈草，砍樹，斬截死尸，駡詈鞭撻，無有罪報。殺一闡提，亦復如是，無有罪報。卷十六。闡提如燒焦之種，已鑽之核，即使有無上甘雨，猶亦不生。卷十。六卷《泥洹》本無“闡提成佛”之説。大經與六卷本最顯著之差别亦在此。如六卷本卷三有曰：

如一闡提懈怠懶惰，尸卧終日，言當成佛。若成佛者，無有是處。

而同處此段在大經北本卷五，則已增改，意義大殊。其文曰：

如一闡提，究竟不移，犯重禁，不成佛道，無有是處。何以故？是人於佛正法中，心得凈信，爾時便滅一闡提。若復得作優婆塞者，亦得斷滅。於一闡提犯重禁者，滅此罪已，則得成佛。是故若言畢定不移，不成佛道，無有是處。真解脱中，都無如是滅盡之事。（下略）

又法顯本卷四有文曰：

一切衆生皆有佛性在於身中。無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闡提。

而北本同段在七卷中，其文亦殊，且無“除一闡提”四字。

一切衆生悉有佛性，煩惱覆故，不知不見。是故應當勤修方便，斷壞煩惱。

又六卷本第六有灰覆火偈，在此偈後有曰：

彼一闡提於如來性，所以永絶。

而在北本卷九灰覆火偈後文甚不同。並有曰：

彼一闡提，雖有佛性，而無量罪垢所纏，不能得出。

凡此六卷本與大經皆完全相反。道生於大本未至之前，先悟其理。故遭守文者之誹謗。夫生公所倡佛性之説，即與世俗所謂神明異趣。無净土、不受報等，尤非滯文者之所敢談。至於闡提不能成佛，經有明文，而生公毅然發此珍怪之論，舊學譏憤，以爲邪説，不亦宜乎！

生公論文亦佚。《集解》亦未録其疏釋此義之文。中國、日本章疏中，罕述其義。常盤大定《佛性之研究》書中，博採彼土章疏，亦只詳言與道生反對者爲何人：(一)謂爲智勝，(二)法顯，(三)慧觀，(四)羅什。所言均無據，且多荒謬，詳見常盤氏原書。夫道生謂佛性爲衆生本有之性，而涅槃之學乃本性之學。但衆生爲惑所覆。如灰覆火，非無火也，乃灰覆故。衆生非無性，惑業縛而不見故。實則衆生源於佛性，佛性者，本性。無本則無末矣。無性則並無衆生矣。一闡提若爲衆生，而非木石。則其有佛性也明矣。日本元興寺沙門宗撰《一乘佛性慧日鈔》引《名僧傳》卷十之文文亦見於《名僧傳抄·説處》而較簡略。曰：

> 生曰：禀氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋唯惑果。闡提是含生之類，何得獨無佛性！蓋此《經》度未盡耳。《名僧傳抄·説處》又云，"一闡提者，不具信根，雖斷善猶有佛性事"，亦是生公之説。

《泥洹經》者法顯之所得，未曾聞其非全豹也。而生公依義不依文，竟敢言《經》之傳度未盡，真獨具只眼也。生公蓋謂衆生之所以爲衆生，咸因其禀有佛性。闡提有性，乃理之所必然也。生公以理爲宗，依了義而不依不了義，故敢暢言也。

闡提既必有佛性，應能成佛。《僧傳》云生"説一闡提皆得成佛"，可見生言闡提並可成佛。然成佛雖因佛性爲正因，亦須有緣因。蓋若一切衆生悉有佛性，而自能成佛，何用修道？譬如七人浴恒河中，而有没有出，則因有習浮不習浮也。故衆生成佛，必須藉緣。生公作《應有緣論》，今已佚。所論乃佛之感應，必於佛性緣因義有關也。

《大乘四論玄義》卷六云：

> 生法師云，照緣而應，應原文奪一應字。必在智。此言應必在智，此即是作心而應也。今時諸論師，並同此說。均正亦似贊同其說。

應必在智，即謂作心而應，亦即有心而應。佛智異於衆生，無心於彼此，應無作心。但聖人之智，方便應物，任運照境，即爲作心。非同二乘凡夫有相之心。故聖人忘彼此，而心能應一切。此依均正原文測生公義。可參看原書。且其應也，亦必待緣。慧達《肇論疏》云：

> 生法師云，感應有緣，或因原文作“同”。生苦處，共於悲愍，或因愛欲，共於結縛，或因善法，還於開道，故有心而應也。

佛照緣起智，或因生苦處，或因愛欲，或因善法，而有感應。而其所謂“共”者，疑謂衆生與佛同源也。同源則如父子天性相關。善惡苦樂俱可感應。此僅推測之辭，别無明文可證。同源而應之義，常見於《四論玄義》。如曰：“佛與衆生，亦共同一源，同在清净大源中。（中略）故感應義是相關爲宗。”佛所以得與衆生得論感應者，一切衆生既與佛道同源，必有可反本義。夫一闡根雖斷善根，然是愛欲之結晶。按一闡提者在梵文謂一遮案提。“一遮”謂貪欲。“案提”謂鵠的。合言之乃以貪欲爲唯一鵠的之人也。故藉愛欲之惡緣感佛，《四論玄義》謂廣州大亮法師持惡可感應。聖人乃依緣起智，而與之應。《涅槃經》曰：“是人於佛正法中，心得净信，爾時便滅一闡提。”此言在正法中，佛出世應化，雖闡提亦感而滅罪，並能成道。《高僧傳》謂大本來後，知“闡提得佛，此語有據。”生公謂闡提成佛義雖不詳，然要當與經所言相符也。

頓漸分别之由來

頓漸之辨實不始於竺道生也。但生公頓義，不滯經文，孤明獨發，大爲時流所非議，至爲有名，因而知之者多耳。道生以前，漸頓二字亦

常見於經卷。而東晉之世，乃因十住三乘説之研求，而有頓悟之説。

南齊劉虯《無量義經序》論頓悟有曰：

> 尋得旨之匠，起自支、安。

此謂頓漸之辨，至道安、支遁，始有其旨。而《世説・文學篇》注云：

> 《支法師傳》曰，法師研十地，則知頓悟於七住。

此謂頓悟之説首創者，爲支道林。所謂十地者，謂初歡喜地至十法雲地之大乘菩薩十地也。“十地”古又譯“十住”。與《華嚴經・十住品》之十住異。元康《肇論疏》曰：關河大德，凡言住者，皆是地也。東晉之世，廣釋十住之經爲《漸備一切智德經》，竺法護譯。《十住經》，羅什譯，均《華嚴十地品》異譯。《大智度論・發趣品》，《十住毗婆沙》什譯。等。《仁王經》十地雖有頓悟之説。但此經决非羅什所譯，且恐爲僞經。菩薩進修，必循十住。然住雖有十，而關鍵只三。初歡喜地，爲隔凡入聖之始。十法雲地，學滿究竟，得大法身。第七遠行地，亦爲十住中一特殊階段。詳舉其故，可分四端。（一）菩薩住此，遠過一切世間及二乘出世間道，超越塵勞。《漸備經》云有二世界，一瑕疵，一清净，七住乃能超過是二中間。（二）七住初得無生法忍。（三）七住具足道慧，普能具足一切道品。蓋六住以下，次第修道。地地之中，諸行新起。故曰生。若至七住，則諸行頓修，無新起者。故無生。（四）七住寂用雙起，有無並觀。無生。第七地因又名等定慧地。參看《大乘玄論》卷五。後來禪宗人嘗論“定慧等”。而六住以下，則空有二行，相間而起，不能並觀。故是生。以此四端，故十住之中，第七亦甚重要。

支道林研尋十住之文，知七住之重要，因而立頓悟之説。其意蓋謂至於七住，雖功行未滿，而道慧已具足。十地功行完滿，即是成就法身而證體。七住神慧具足則知一切，而悟理之全分。支公認證體與真慧爲二，故七住雖非究竟，十住亦名究竟地。而已可有頓悟。故劉虯云：

支公之論無生，以七住爲道慧陰足，支公《大小品序》所謂之"覽通群妙"。十住則群方與能。支序所謂之"感通無方"。在迹斯異，語照則一。七住之與八九十住，其迹雖異，而其般若之照則前後無不同。

"道慧陰足"，即已得無生法忍。故於得無生法忍之始，已圓照一切，諸結頓斷，即得佛之摩訶般若。即於此而有頓悟。慧達《肇論疏》曰：

第二小頓悟者，第一爲大頓悟。支道琳師云，七地始見無生。彌天釋道安師云，大乘初無漏慧，稱摩訶般若，即是七地。遠師云，二乘未得無有，當是"生"字。始於七地，方能得也。埵法師云，三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，爲菩薩見諦也。肇法師亦同小頓悟義。(下略)

七住諸結頓斷，爲菩薩見諦，故頓悟在於七住。

頓悟者有"不新"義。道安《十法句義序》見《祐録》卷十。云：

人亦有言曰，聖人者，人情之積也。聖由積靡，爐錘之間，惡可已乎？經之大例，皆異説同行。異説者，明夫一行之歸致。同行者，其要不可相無，則行必俱行。全其歸致，則同處而不新。不新故頓至而不惑。俱行故叢萃而不迷也。所謂知異知同，是乃大通，既同既異，是謂大備也。

此蓋謂行雖萬殊，就用言。而歸致是一。就體言。如得歸致之全，則萬行具備，而無新矣。不新而全其歸，則頓至而不惑。故慧之極詣號曰頓悟。六住以還，新行次第起。若至七住，則道慧具足，萬行皆備，再無新行，而謂有頓悟。支道林《大小品對比要鈔序》《祐録》八。有云：

神悟遲速，莫不緣分。分闇則功重，言積而後悟。

蓋天分天分謂根器也。不同，故悟有遲速。衆生分闇，故須用功煩重。及積德累功，損之又損，則由初地漸進以至七住。既至七住，則悟已全。自功重言之，則須漸教。自全悟言之，則稱爲神悟，亦即頓悟。神悟在言積之後，亦即謂功行已備再無新行也。

又頓悟者有“不二”義。悟其全分則不二。慧達《肇論疏》述肇師小頓悟云：

> 六地以還，有無不並，無二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有無雙涉，始名理悟。

七住並觀有無，全其歸致，故知於七住有頓悟。頓悟者，即知一切，知其全也。

又所謂十地者有二。(一)古亦曰十住，即《華嚴經》之十地，乃大乘菩薩行。上來所論者是也。(二)如《大品般若·燈炷品》，《大智度論》七十八所言，即自初乾慧地至十佛地。此謂三乘共地，初七小乘，次一中乘，後二大乘。東晉所辨之頓漸，據《肇論·涅槃無名論·難差、辨差》二節所言，恐亦嘗依三乘共地立説，然其詳則不可得知。但當時尋求法華二乘歸一之理，則亦有關於頓悟。支道林著有《辨三乘論》。《祐録》七載未詳作者之《首楞嚴經注序》曰：

> 沙門支道林者……啓於往數，位叙三乘。余時復疇諮，豫聞其一。

《世説·文學篇》曰：

> 三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。(下略)

支公分判三乘，或亦言及頓悟之旨。又劉虬述道安頓悟義云：

> 安公之辨異觀，三乘者始簣之因稱，定慧者終成之實録。此謂始求可隨根三，入解則其慧不二。安公有與法汰書，辯三乘義，見陸澄《目録》。

根器不同，故須由信進修。而涉求之始，可有三乘。支公亦謂群品之分有殊，故必須言積功重，此皆謂漸修此稱爲信。不可廢也。及至終於解悟，則支公所謂之悟其全分。既豁然頓悟，則其慧自不能有二。此稱爲悟。故支、安二公均主頓悟，而不廢漸修也。

但小頓悟立説雖依經文，而絶非圓義。蓋頓悟之説，亦出於體用之辨。體者宇宙實相，或稱真如。夫真如絶言，無名無相。中土人或稱之曰道，或稱之曰理。道一而已，而理亦不可分。真如無相，理不可分。故入理之慧，亦應無二。於是則始求雖因可有三，就用言。終成必悟理不二。依體言。因是而支、安乃立頓悟義。然理既無分，悟亦不二，則必須見理證體，始爲不二之慧。又必須至佛地金剛心後，成就法身，始有頓悟之極慧。而支道林等乃據經文，以爲七地結盡，始見無生，乃謂頓悟在於七住。而究竟證體，仍須進修三位。八九十位。夫既須進修，則未見理。如未見理，曷名爲悟？又既須進修，則理可分。理既可分，則慧可有二。支氏等之説，實自語相違也。善乎《涅槃無名論・難差》第八之問曰：

> 儒童菩薩時，於七住初獲無生忍，進修三位。若涅槃一也，則不應有三。如其有三，則非究竟。究竟之道，而有升降之殊，衆經異説，何以取中耶？

又《詰漸》第十三論三乘，引《正法華經》曰，無爲大道，平等無二。

> 既曰無二，則不容有異。不許三乘。心不體則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟也。

按支道林之所言甚爲支離。其所以支離者，則因未徹底瞭然體用之不相離。因體既無分，則悟豈可仍有進修。乃拘執經文，以立頓説，是仍生公所斥滯文之徒也。《涅槃無名論》持説與支公同。僧肇於體用問題澈底瞭然，似不應仍有此説，故此論疑非肇公所作也。惟竺道生慧解入微，深入實相，不執經文，不滯名相，故立大頓悟義。

竺道生之頓悟義

竺道生主大頓悟。大頓悟者，深探實相之本源，明至理本不可分。悟者乃言"極照"。或稱極慧。極照者冥符至理。理既不可分，則悟自不可有階段。生公以前未詳作者之《首楞嚴經注序》盛唱理不可分之説。其言曰：

> 所以寂者，未可得而分也。故其篇云，悉徧諸國，亦無所分。於法身不壞也。謂雖從感若流，身充宇宙，豈有爲之者哉！謂化者以不化爲宗，作者以不作爲主。爲主其自忘焉。像可分哉？若至理之可分，斯非至極也。可分則有虧，斯成則有散。所謂爲法身者，絶成虧，遺合散。靈鑑與玄風齊蹤，員神與太陽俱暢。其明不分，萬類殊觀，法身全濟，非亦宜乎。故曰不分無所壞也。

夫理不可分，法身全濟，則入理之悟，應一時頓了。悟之於理，相契無間。若有間隔，則未證體，而悟非真悟矣。推《楞嚴經注序》之所言，則頓悟之義已在其中矣。

生公以前不但已流行理之不分之説。而支、安諸公則更已有頓悟義。尋其所謂頓悟者，謂全其歸致，悟其全分。但其言至於七住，已得不新不二之真慧。不新者，萬行具修。不二者，有無並觀。則實以證體與悟理截爲二事。於悟理既許全其歸致。於進修則尚有三位，而實未得其全分。所

言矛盾，均滯於經文解釋七住之言，而未見圓義也。

生公論頓悟之文已佚。然《涅槃集解》卷一引道生序文之言，可見其旨。文曰：

> 夫真理自然，悟亦冥符。真則無差，悟豈容易？故悟須頓。不易之體，爲湛然常照，但從迷乖之，事未在我耳。故悟係自悟。

慧達《肇論疏》述生公之旨曰：

> 而頓悟者，兩解不同。第一竺道生法師大頓悟第二爲支道林等小頓悟，文見前。云，夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟，符不分之理。理智恚此字不明。釋，謂之頓悟。故悟須頓。見解名悟，聞解名信。故悟者自悟，反本之謂悟。按佛教解脱本有信解脱（聞解）與見到（見解）之分，生公之説要本於此。查僧伽提婆在廬山譯《毗曇心》内有此説。生公或得此義於提婆。信解非真，悟發信謝。理數自然，如菓熟自零。悟不自生，必藉信漸。用信僞惑，"僞"字疑是"伏"字。悟以斷結。悟境停照，信成萬品，故十地四果，蓋是聖人提理令原作"今"。近，使夫疑是"行"字。者自强不息。原作見。此下原文更多訛誤，略之。

蓋真理自然，無爲無造。佛性平等，此亦慧達引生公語。湛然常照。無爲則無有僞妄，常照則不可宰割。尋夫本性無妄，而凡夫因無明而起乖異；真理無差，而凡夫斷鶴續鳧以求通達。是皆迷之爲患也。除迷去妄，唯賴智慧。而真智既發，則如菓熟自零。是以不二之悟，符彼不分之理，豁然貫通，涣然冰釋，是謂頓悟。然悟不自生，亦藉信漸。悟者以種智自有。冥符真性。真性無分而是本有。故悟無階級，而亦是自見其本然。信者修行，聞教而生解，故稱信修。非真心自然之發露，故非真悟。故道生言及工夫，有頓有漸。頓者真悟，極慧，大悟。漸者教與信修。教可漸，修可漸，而悟必頓。生之《法華疏》云：

> 此經《法華》。以大乘爲宗。大乘者，謂平等大慧，始於一善，終於極慧是也。平等者，謂理無異趣，同歸一極也。大慧者，就終爲稱耳。若統論始末者，一毫之善皆是也。

此終成之大慧，極慧。乃指頓悟。而一毫之善，則爲漸修。此文言《法華》會歸之旨，固未廢漸教也。又同注曰："將説法華，故先導其情，説無量義。其既滯迹日久，忽聞無三，頓乖昔好。昔好若乖，則望岸而返。望岸而返，則大道廢也，故須漸也。"此亦言教須漸。又其《維摩注》云：

> 一念無不知者，始乎大悟時也。以向諸行，終得此事，故以名焉。以直心爲行初，義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎。

一念無不知者，什公《維摩注》言，大乘唯一念豁然大悟，具一切智。是即大悟，唯得佛乃能終得此事。至若諸行，則由聞生解，而有初中後。此明漸修亦不可廢也。又同注云："理不可頓階，必要麤以至精，損之又損，以至於無損。"云云。亦言有漸修。

古之持頓悟者，皆不言全棄漸教漸修也。支道林、釋道安、竺道生、謝靈運所言均同。蓋登極峰者，必先平地。千里之行，始於足下。當其未造極峰，未達千里之前，雖不能謂爲已至，然前此行程，均不可廢。但行雖有漸，而至則頓達。已造極峰，則豁然開朗。而修行言教之漸階，皆是引人入勝之方便法門。故生公曰，"十地四果，皆聖人提理令近"，使人能自强不息。蓋以真悟符不分之理，故頓而無漸。然則十地四果之各階，以至六波羅密三十七道品之衆行，皆近於理而未至，故非真悟。劉虬《無量義經序》云：

> 生公曰，道品可以泥洹，非羅漢之名。六度可以至佛，非樹王之謂。此言道品六度皆修行方便，而未至極果。斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。

實相無生，盡生則無生頓顯。盡者，言得其全也。無生實相，不可分割，無絲毫之僞妄。故證無生，亦必得無生之全，而必須頓悟。然則頓悟者，盡乎無生也。而且盡即無生。無生亦固未嘗離於生。竺道生曰：“大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。”又曰：“不易之體，湛然常照。但從迷乖之，事未在我耳。”然則實相法身，涅槃佛性，原不捨生死，事本在我，事在我者，謂佛性本有也。但從迷乖之耳。吾人若藉信修，以進於道。進者，盡也。則是真理自發自顯，如瓜熟蒂落，豁然大悟。故生公曰：“見解名悟，聞解名信。”聞解由人，由教而信。而見性成佛，則事確在我也。注重真理之自然顯發，乃生公頓説之特點。而其説固源出於佛性在我義也。事既在我，則十地四果，都爲方便。二乘三乘，俱是權教。十地以還，均爲大夢。生公《法華注》云：

> 得無生法忍，實悟之徒，豈須言哉！(中略)夫未見理時，必須言津。既見乎理，何用言爲！其猶筌蹄以求魚菟，魚菟既獲，筌蹄何施？(下略)

然則得無生法忍，超乎言象。支公等謂七住可得無生者，是不知佛之方便説法，而以指爲月，得筌忘魚也。世稱生公之學爲“象外之談”，亦因此也。

生公駁小頓悟家之言已不詳。然現有書中則亦常見其辨三乘十地之説。如《法華疏》曰：

> 譬如三千，乖理爲惑，惑必萬殊。反而悟理，理必無二。如來道一，物乖爲三。三出物情，理則常一。如雲雨是一，而藥木萬殊。萬殊在乎藥木，豈雲雨然乎？

此言乘可有三，而理唯一極。謝康樂言理歸一極，義本出於生公。故《疏》又有曰：

佛爲一極，表一而出也。理苟有三，聖亦可爲三而出。但理中無三，唯妙一而已。

夫理既爲一，則涉求之始，可以有三因。而終成則悟理自無有二。故慧達《肇論疏》曰：

唯竺道生執大頓悟云，無量應是果字。三乘，有因三乘。

夫權智入道之途可殊，故因可有三。妙極之果則僅是一，所謂理不可分也。理既是一非三，則悟須一。悟一，則萬滯同盡也。此乃據三乘而言。又道生持十地以後乃有大悟。吉藏《二諦義》引其言云：

果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。金剛後心，豁然大悟，無復所見也。

豁然大悟，即是真悟。在十地以前，無有真悟。七地自不能見無生。故唐均正《四論玄義》有曰：

故經云，初地不知二地境界，乃至第十地不知原作至。如來舉足下足也。亦是大頓悟家云，至第十地，始見無生。小頓悟家云，至七地始見無生也。

《涅槃集解》卷五十四引道生之言曰：

十住幾見，仿佛其終也。參看《泥洹經》卷五《如來性品》。始既無際，窮理乃覩也。

窮理乃覩，生公之頓悟也。七住未窮理，依生公意，自非真覩。

總之竺道生實能善會羅什、曇無讖所傳之學。道生生於《般若》風行之世，後復得什公之親傳。故其於《涅槃》，能以《般若》之理融合其説。使真空、妙有契合無間。劉宋以後之談《涅槃》者，皆未知《般若》，因多墮於有邊，如謂佛性是神明者皆是也。而離於中道。唯生公頓悟能理會大乘空有二經之精義。《般若》宣説無相，理不可分。故極慧冥符，胡能有漸？而《涅槃》直指心性。不易之理，事本在我。故"見解名悟"，是真理之自然頓發，與"聞解"者不同。此則後日禪宗之談心性主頓悟者，蓋不得不以生公爲始祖矣。《高僧傳》曰："生公籠罩舊説，妙有淵旨。"而實則其發明"新論"，下接宗門之學，更爲中華學術開數百年之風氣也。

謝靈運述道生頓悟義

據上所言，道生因理不可分，故立頓説。又因見解之事在我，而言信非是悟。《般若》無相義，經生公之精思，與《涅槃》心性之理契合，而成爲一有名之學説。謝康樂與道生交誼如何，今不可知。但於頓義，則甚爲服膺。《辨宗論》即述生之言。詳前。謝曾謂孟顗曰："得道應需慧業。丈人生天當在靈運前，成佛必在靈運後。"此所謂慧業，想必頓照之意也。兹略叙《辨宗論》及問答之要旨如下：

謝氏自言其頓悟義乃折中孔、釋二家。《辨宗論》曰：

> 同遊諸道人，並業心神道，求解言外。余枕疾務寡，頗多暇日。聊申由來之意，庶定求宗之悟。故論名《辨宗》。宗者，宗極也。釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑑生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顔殆庶，體無王弼云"聖人體無"，係指孔子。參看《皇侃疏》"顔子屢空"及"不違如愚"句。鑑周，理歸一極。一極本道生所用名辭。按《皇侃疏》二引王弼曰："極不可二，故謂之一也。"有新論道士以爲"寂鑑微妙，不容階級。蓋因理不可分而歸一極。積學無限，何爲自絶"。積學非無限，故能至，

而不自絶。今去釋氏之漸悟，而取其能至。去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取。然其離孔、釋矣。余謂二談救物之言，謝答勗云："華人易於見理，難於受教。故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於見理。故閉其頓了，而開其漸悟。"故孔釋二氏之談，均隨方救物。道家之唱，新論道士之説。得意之説，敢以折中自許。竊謂新論爲然。聊答下意，遲有所悟。

據此道生之新論，有"寂鑑微妙，不容階級，積學無限，何爲自絶"數語。而謝氏以其言爲然。並兼取孔、釋之説，而以折中自許。然謝雖折中孔、釋，而其頓説固源出道生。故其答驎、維問有曰："唯佛究盡實相之崇高。今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。"其答維問有曰："階級教愚之談，一悟得意之論。"此所謂實相崇高，即亦其所謂累盡之"無"。夫累盡之後，"無"乃可得。故悟在"有表"。"有表"者，即生公之"象外"。此所謂階級教愚之談，即謂理不可分，而無差異。故一悟乃得意之論。而悟在有表，象外無相，故須一悟萬滯同盡，此全承生公意之説也。而漸教者，謂除累之學行。累未盡去，則仍迷蒙。既未出迷，何能達"有表"之"無"耶！故曰："今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。"

由此言之，方其除累，僅謂之學。累盡至無，乃可言悟。學者漸，爲假，爲暫，爲權，爲受教。悟者又名照，乃頓，萬滯同盡。爲真，爲常，爲智，爲見理。慧驎問真假二知何異。謝氏答曰：

假知者累伏，故理暫爲用。用暫在理，不恒其知。真知者照寂，故理常爲用。用在常理，故永爲真知。

驎又問理實在心，累亦在心，而不自除，將何以除之乎？謝之答曰：

累起因心，心觸成累。累恒觸者心日昏，教爲用者心日伏。伏

> 累彌久，至於滅累。然滅之時，在累伏之後也。修僅伏累，悟乃滅累。

伏累滅累，實不相同。故曰：

> 伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀。按小頓悟家因七住並觀有無，而言七住頓悟。此主大頓悟，成佛乃並觀。伏累之狀，他己異情，空實殊見。殊實空、異己他者，入於滯矣。一無有、同我物者，出於照也。

伏累者有所滯，故非真悟。真悟者得其全，物我雙忘，有無並觀，故一悟萬滯同盡矣。

漸學既爲假，然則將不可廢乎，抑亦有其用乎？謝氏謂漸不可廢，且有其用。其答僧維曰：

> 由教而信，則有日進之功。非漸所明，則入無照之分。

但漸之爲用，非以有祛有。凡夫滯於有，自不能再以有祛其惑。而乃以無伏有。衆生皆封於有，故須用無治之。有之病，須憑無之藥也。其答綱曰：

> 夫憑“無”以伏“有”，伏久則“有”忘。伏時不能知，知則不復辨。是以坐忘日損之談，近出老、莊。數緣而滅，擇滅無爲。經有舊説。如此豈累之自去，實“無”之所濟。

“無”者，宗極之謂。凡人未至宗極，而可由教示之以宗極，以發信心。行者行坐忘數滅之工夫，以近此宗極。方此之時，是曰“向宗”。然向宗者未至。既得既至，乃可謂真悟。然則向宗者伏累，雖功日進，而非真悟也。

宗極者不分無二，謝曰“宗極微妙”。超乎象外，在於有表。於宇宙稱

之曰實相，而非迷蒙滯有者所知。於衆生號之曰佛性，而非漸教之所能達。謝答琳曰："物有佛性，其道有歸，所疑者漸教。"宇宙衆生之實體，蓋唯源於此妙一之宗極耳。故又名爲一極。生公《法華疏》曰，三乘是方便，"佛爲一極"。蓋三乘者，亦方便，亦筌蹄耳。佛爲一極，則忘象之言，一極象外。而爲得意之説也。宗極妙一，與此宗極冥符之悟，自無有二。故劉虬曰，"忘象得意，頓義爲長"也。又謝侯答勗曰：孔、老二教，"權實雖同，而用各異。昔向子期以儒道爲一，應吉甫謂孔老可齊。皆欲窺宗，而况真實者乎！"此認孔釋所體無異，但於用有殊。因隨民情而立教故。而"道一而矣"，向、應二子之齊孔、老，實"窺宗"之言。在南朝玄風盛時，佛道儒諸家類認其宗極亦曰本，亦曰體。相同，而其高下不過在能證此宗極與否，因體一，故南朝常有齊三教之言。《辨宗論》者，明示吾人以各教之宗極是一。如三乘只有一極。而其所辨者則只在定"求宗之悟"也。即頓漸之辨。

按謝侯頓悟之義，源出生公理不可分義。而其特點則在折中孔、釋之言，言極新穎。梁釋智藏和武帝會三教詩云："安知悟云漸，究極本同倫。"此亦由一極義齊三教。北齊顔之推《家訓・歸心篇》有曰："内外兩教，本爲一體。漸極爲異，深淺不同。"此雖引謝之言，而稍誤會其旨。蓋一極之體依謝意，固内外教所同也。"漸""極"者指漸學與一極，均引謝氏之言也。

總而言之，生公頓悟，大義有二。(一)宗極妙一，理超象外。符理證體，自不容階級。支道林等謂悟理在七住，自是支離之談。(二)佛性本有，見性成佛，即反本之謂。衆生禀此本以生，故闡提有性。反本者真性之自發自顯，故悟者自悟。因悟者乃自悟，故與聞教而有信修者不同。謝靈運分辨頓悟與信修，多用生公之第一義。於第二義則無多發揮。謝曰，"心本無累"，又曰："物有佛性，其道有歸。"均已隱藏有此義。但其辨頓漸，則少就此發揮。謝答王弘問難中，言及頓悟與信修之别，謂漸修者知假，亦可謂不知。王弘以其書送示竺道生。而生公乃答曰：

> 以爲苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。漸修亦非不知，此駁謝氏之答。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無

功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧。知不自中，未爲能照耶！

知若自中，則豁然貫通，見性成佛。見解名悟。由教而信，則理在我表，尚不能見性。聞解名信。頓悟漸修之分，生公以爲應如此説。竺道生於讀謝論之後，而特補充此一義。可見其認康樂所言尚未圓到，而“反本爲性”之義，則自認其非常重要也。

慧觀漸悟義

竺道生既唱頓悟，一時争執極烈，已見前。加入討論者甚多。按《世説新語・文學篇》曰：

佛經以爲祛練神明，則聖人可致。原注曰：釋氏經曰：“一切衆生皆有佛性，但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。”簡文云：“不知便可登峰造極不。然陶練之功，尚不可誣。”

簡文帝在《泥洹》佛性説流行以前，即已知成佛之難。謝康樂《辨宗論》謂釋氏聖道之遠，亦明其登峰造極之不易也。生公死後，宋文帝嘗述頓悟。可見帝王於成佛之理亦常研求。則朝野僧俗，討論此義之極盛一時，亦不足怪也。

如《涅槃無名論》爲僧肇所作，則爲持漸以駁頓之最早者。但此論文筆力與《不真空論》等不相似，且頗有疑點，或非僧肇所作。（一）據《肇論疏》等，均謂此論中引及《涅槃經》。按肇死（414 年）在《大經》出世（421 年）及《泥洹》六卷本譯出（417 年至 418 年）之前。（二）肇在什公逝後一年而亡。而其《上秦王表》中，引及姚興《與成安侯書》。按彼書中所言，似什公去世已久。（三）《無名論》十演中反駁之頓悟顯爲生公説。而

九折中所斥之漸説，則爲支公七住頓悟説。是作者宗旨贊成七住説，而呵彈大頓悟。據今所知，生公以前無持大頓者。生公立説想在江南，且亦遠在肇死之後。(四)《無名論》非肇作，六朝人似無有言之者。但《大唐内典録》有下列一條：

《涅槃無名九折十演論》，無名子。今有其論，云是肇作，然詞力浮薄，寄名烏有。

按《無名論》，乃託言"有名"與"無名"之争辯。則所謂無名子即指此論。若然則前人已有疑者。(五)《涅槃無名論》雖不出肇公手筆。然要亦宋初頓漸争論時所作。《難差》以下六章，其中"有名"主頓，"無名"主漸，反覆陳述，只陳理本無差，而差則在人之義，此外了無精意。取與諸漸家如王弘等所陳比較，辭力實浮薄，似非僧肇所作也。

反對頓悟之名僧，首稱慧觀。觀與生同遊匡山，並同往關中見什。還江南後，亦爲世所重。作《漸悟論》以抗生公、謝侯。《名僧傳抄》載《三乘漸解實相》一文，審其次序，當即觀作。或並出《漸悟論》中。兹全録而略論之：

《論》曰，問三乘漸解實相曰，經云，三乘同悟實相而得道。爲實相理有三耶？以悟三而果三耶？實相唯空而已，何應有三？若實相理一，以悟一而果三者，悟一則不應成三。答曰，實相乃無一可得，而有三緣。行者悟空有淺深，因行者而有三。

此相當於《難差》第八《辯差》第九之文。觀公答言亦持差别在人，與《無名論》之説相同。彼文繼曰：

問曰，若實相無一可得，悟之則理盡，不悟則面墻，何應有淺深之異，因行者而有三？

此與《責異》第十之問相同。《無名論》所答仍謂差別在人。而此文答辭則實較切實。其文曰：

> 答曰：若行人悟實相無相者，要先識其相，然後悟其無相。以何爲識相？如彼生死之相，十二因緣。唯如來洞見因緣之始終，悟生死決定相畢竟不可得，如是識相非相，故謂之悟實相之上者。菩薩觀生死十二因緣，唯見其終而不識其始，雖相悟非相，而不識因緣之始，故謂之悟實相之中者。二乘之徒，唯總觀生死之法是因緣而有，雖相悟非相，不著於生死，而不識因緣之始終，故謂之悟實相之下者。《名僧傳抄·説處·道生傳》中有"上乘智慧總相觀空，菩薩智慧别相觀空事"云云。當係就頓説辨此義。今不詳。理實無二，因於行者照有明闇。觀彼諸因緣，有盡與不盡，故於實相而有三乘之别。
>
> 問曰："菩薩之與二乘既不窮因緣之始終，何得稱緣實相而得道？"答曰："菩薩之與二乘雖不洞見因緣之始終，而解生死是因緣而有，知生死定相不可得，故能不染著於生死，超三界而得道。"云云。

此言須先識其相，然後悟無相。菩薩與二乘，雖不能知其全，而究有所知。此説比《涅槃無名論》所言，實更進一層。又慧達《肇論疏》亦引觀之言一段，係駁《辨宗論》背南停北之喻。其文多訛誤，不甚可解。因其亦吉光片羽，並全録以俟後考。

> 釋慧觀師執漸悟，以會斯譬云，發出嵩、洛，南形衡，去山百里，彷彿雲嶺。路在嵩（崇）朝，岑嚴遊踐。今發心而向南，九階爲彷彿，十住爲見岑，大舉爲遊踐。若以足言之，向南而未至。以眼言之，即有見而未明。但弁（辯）宗者得其足以爲五度度。況漸悟者，取其眼以爲波若之，向南之行而所取之義殊，猶不龜之能，而所用之功異之也。

觀公之意，大舉遊踐，雖在登峰之後。而足發嵩洛，南趣衡岳，自遠而近。以足言之，雖實未至，但以眼言之，則有所見。既有所見，即是有所悟。然則悟有階級，亦不可否認也。

竺道生之門下

道生之頓悟義，宋文帝極提倡之。嘗於生逝世後述頓悟義。沙門僧弼等皆設巨難。帝曰："若使逝者可興，豈爲諸君所屈！"文帝又招致道猷、法瑗入京師。二人皆述生之頓義者。(一)道猷乃吳人。初爲生公弟子。隨師之廬山。師亡後，隱臨川郡山。見新出《勝鬘》，披而嘆曰："先師昔義，闇與經同。但歲不待人，經集義後，良可悲哉！"因注《勝鬘》，以翼宣遺訓，凡有五卷。後宋文問慧觀："頓悟之義，誰復習之。"答云："生公弟子道猷。"即勅臨川郡發遣至京。既至，即延入宫内，大集義僧，令猷申述頓悟。時競辯之徒，關責互起。猷既積思參玄，又宗源有本，乘機挫鋭，往必摧鋒。帝乃撫几稱快。《祐録》九道慈《勝鬘序》謂孝武帝於大明四年招猷，此從《僧傳》。孝武帝升位，尤相嘆重。迺勅住新安，爲鎮寺法主。大明六年勅吳興郡致送小山釋法瑶至京，與猷同止新安寺，使頓漸二悟，義各有宗。孝武帝每嘆美猷曰："生公孤清絶照，猷公直轡獨上，可謂克明師匠，無忝徽音。"猷於元徽中卒。後有沙門道慈祖述猷義，删其注《勝鬘》，以爲兩卷。有序，見《祐録》九。

(二)法瑗乃隴西人。遊學北方後，自成都東抵建業。依道場慧觀爲師。後入廬山守静味禪。頃之刺史庾登之請出山講説。文帝訪覓述生公頓悟義者，迺勅下都，使頓悟之旨重申宋代。何尚之聞而嘆曰："常謂生公殁後，微言永絶。今日復聞象外之談，可謂天未喪斯文也。"文帝、孝武帝均優禮之。明帝造湘宫寺，勅爲法主。注《勝鬘》及《微密持經》。論議之隙，談《孝經》、《喪服》。南齊永明七年卒。

生公之弟子又有僧瑾，隱士沛國朱逮亦作建。之第四子。少善《老》、

《莊》及《詩》、《禮》。初事曇因，後從道生。宋孝武帝勅爲湘東王師。及王即帝位，敬奉極厚。惟明帝末年頗多忌諱，犯忤而致誅戮者十有七人。瑾每匡諫，禮遂薄。後因周顒進言，使帝稍全宥犯者。詳《僧傳》。瑾以元徽中卒。

《僧傳》又謂龍光寺有沙門寶林。初經長安受學，後祖述生公諸義。時人號曰遊玄生。著《涅槃記》，及注(?)《異宗論》、《檄魔文》文載入《弘明集》。等。林弟子法寶《名僧傳抄》言亦龍光僧人。亦學兼内外。著《金剛後心論》等，亦祖述生義。《金剛後心》，想即論金剛以後皆是大覺。是其所述乃頓義也。《僧傳》又謂劉宋曇斌並申頓悟漸悟之旨。時心競之徒，苦相讎校。斌既辭愜理詣，終莫能屈。斌曾學於小山瑶。瑶乃主漸者也。

劉虬與法京禪師

南齊時荆州隱士劉虬述善不受報、頓悟成佛義，當世莫能屈。又注《法華》、《無量義》等，《法華》注乃集注，見《中論疏記》。又《文選注》曾引之。講《涅槃》、《大小品》等。其著作均佚。僅《祐録》有其《無量義經序》。序首叙七時判教，明施教依根器不同。次辨頓悟義，謂入空則其慧不二。評定頓漸之得失，以漸爲虚教，以頓爲實説。實具調和之意。其文有曰：

> 既二談分路，兩意争途，一去一取，莫之或正。

此可見南齊時猶有頓漸争也。虬評之曰：

> 自極教應世，與俗而差。神道救物，稱感成異。玄圃以東，號曰太一。罽賓以西，字爲正覺。東國明殃慶於百年，西域辨休咎於三世。希無之與修空，其揆一也。有欲於“無”者，既無得“無”之

分，施心於“空”者，豈有入“空”之照！而講求釋教者，或謂會理可漸，或謂入空必頓。請試言之，以筌幽寄。立漸者以萬事之成，莫不有漸。堅冰基於履霜，九成作於累土。學之入空也，雖未圓符，譬如斬木，去寸無寸，去尺無尺。三空稍登，寧非漸耶！立頓者，以希善之功，莫過觀於法性。法性從緣，非有非無。忘慮於非有非無，理照斯一者，乃曰解空。存心於非有非無，境智猶二者，未免於有。有中伏結，非無日損之驗。空上論心，未有入理之效。而言納羅漢於一聽，判無生於終朝，是接誘之言，非稱實之説。妙得非漸，理固必然。

故劉君之言，仍主頓義。而其大旨仍承生公之説。其序末曰：

今《無量義》亦以無相爲本。若所證實異，豈曰無相？若入照必同，寧曰有漸？非漸而云漸，密筌之虚教耳。如來亦云：“空拳誑小兒，以此度衆生。”語出《智度論》。微文接麤，漸説或允。忘象得意，頓義爲長。聊舉大較，談者擇焉。

虬有子之遴。之遴師後梁僧正法京。《續傳·習禪篇》有傳。《廣弘明集》載其《弔京法師亡書》有曰：

頓悟雖出自生公，弘宣後代，微言不絶，實賴夫子。

按之遴自言從京五十餘年。則其父與京當爲故交。而虬之主頓恐亦得之於京也。京乃禪師，駐錫江陵。其弟子智遠、慧嵩二人《續傳》俱有傳。並於陳、隋之際遊建業、荆州。京恐係以般若學者劉書比之於什、肇、融、恒、林、安、生、遠。而行定業。嵩乃三論宗人，係茅山明法師弟子。陶練中觀禪法。語出《續傳》。而且楞伽禪師法冲曾從嵩學。《法冲傳》。頓悟之義與禪宗人發生關係，據史書所記，於此微見其端矣。